

3

الموسوعة السياسية للشباب



الموسوعة
السياسية
للشباب

الأيدولوجيا



د. عمار علي حسن

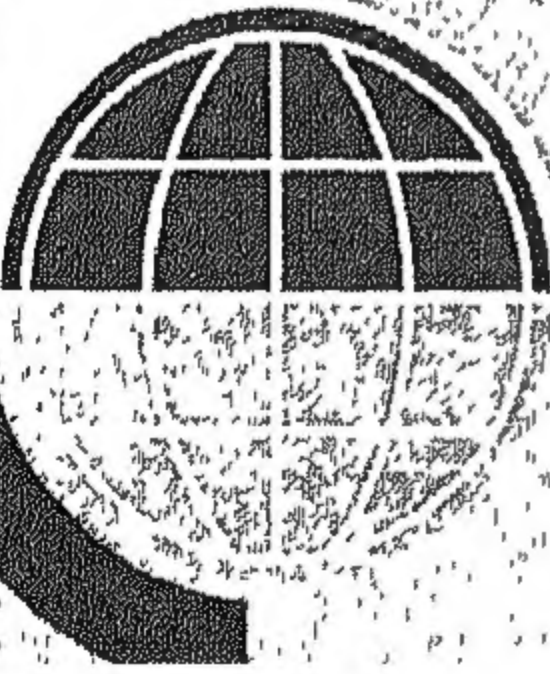


الموسوعة
السياسية
للشباب

الأيدولوجيا

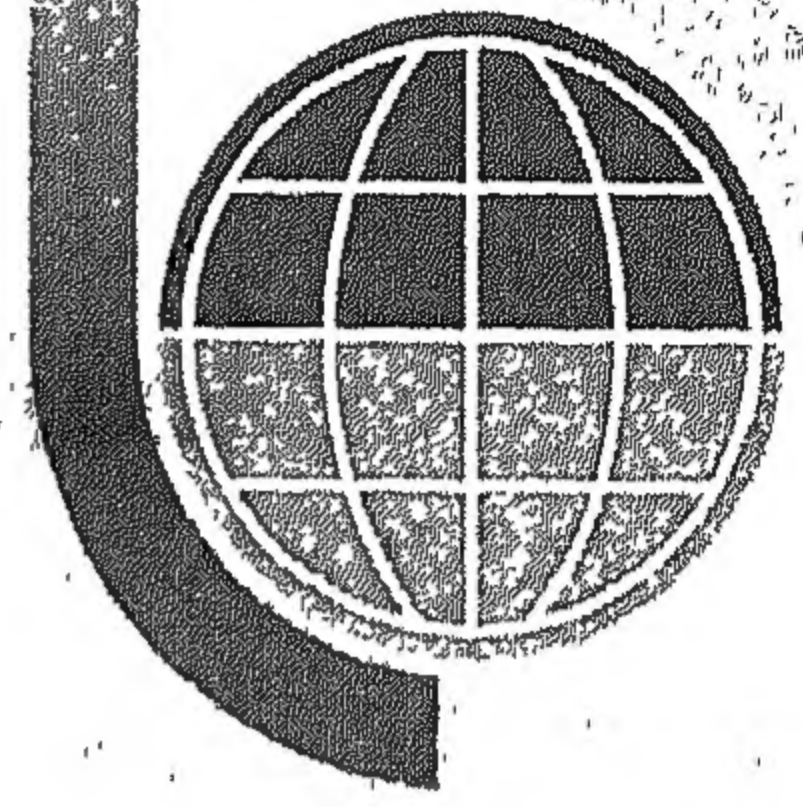
د. عمار علي حسن

مدير مركز أبحاث ودراسات الشرق الأوسط



العتوان: الأيديولوجيا
تأليف: د. عمار على حسن
إشراف عام: داليا محمد إبراهيم

رئيس التحرير
د. سعيد اللاوندى



المستشارون:

- د. محمد عبد السلام
- د. عمرو الشوبكى
- د. محمد غنيم
- د. عمار على حسن
- د. صفوت العالم

يحظر طبع أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب سواء النص أو الصور بأية وسيلة من وسائل تسجيل البيانات، إلا بإذن كتابى صريح من الناشر.



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة 1938

الطبعة 1: يوليو 2007

رقم الإيداع: 2007/15029

الترقيم الدولى: 6-3895-14-977

الإدارة العامة:	المركز الرئيسى:	مركز التوزيع:	فرع الإسكندرية:	فرع المنصورة:
21 شارع أحمد مرابى - المهندسين - الجيزة تليفون: 33466434 - 33472864 فاكس: 33462576	80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة 6 أكتوبر تليفون: 38330287 - 38330289 فاكس: 38330296	18 شارع كامل صدقى - القنطرة - القاهرة تليفون: 25909827 - 25908895 فاكس: 25903395	408 طريق الحرية - رشدى تليفون: 5462090 03	13 شارع المستشفى الدولى التخصصى - متفرع من شارع محمد السلام عارف - مدينة السلام تليفون: 2221866 050

E-mail: publishing@nahdetmisr.com - customerservice@nahdetmisr.com

www.nahdetmisr.com

تقديم

مصطلح «الأيدولوجيا» من المصطلحات التي يسيل حولها مداد كثير بين مؤيد ومعارض، وبين من يرى أنها بائسة، أو أنها ماتت وشبعت موتاً.. لكنها في كل الأحوال تحتل مكاناً بارزاً في التاريخ الإنساني، ليس فقط لأنها كمصطلح تعنى بحسب المدرسة الفرنسية علم الأفكار بما يعنيه ذلك من تعدد في الاستعمالات والسياقات؛ بل لأن البعض ينظر إليها باعتبارها نظاماً لتفسير الظواهر حتى يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة..

وكان عباس العقاد يرى أن الإنسان - أي إنسان - لا يستطيع أن يحرك إصبعين من أصابعه إلا وفق أيدولوجية معينة، ولعله كان يقصد أن الأيدولوجيا - والحالة هذه - أشبه بالوعاء الذي يحتوى على أفكار ورؤى وتوجهات ما..

ولست أشك لحظة في أن د. عمار على حسن (مؤلف هذا الكتاب) هو من أكثر الباحثين اهتماماً بهذا المصطلح فعالجه في سياقات كثيرة، وسبر - في دأب - أغوار جميع استعمالات الأيدولوجيا وبعد أن حدد ما المقصود بها تحدث عن الأشباه والنظائر وقدم إجابة عن السؤال: هل الأدلجة ضرورة أم يجب التخلص منها؟

وهو سؤال يلح بقوة على العقل الإنساني خصوصاً بعد انهيار الأيدولوجية الشيوعية والأيدولوجية النازية وقبلهما الأيدولوجية

الفاشية والمحقق أن قارئ هذا الكتاب سوف يشعر أن الغموض الذي كان يغلف مصطلح الأيدولوجيا قد تبخر كما انقشع الضباب الذي ظل لسنوات طويلة يثير في النفس الخوف من الاستقطاب وذوبان الذات وضياح الهوية ليبقى في العقول أنها مسألة ذهنية تشكل إطاراً فكرياً عاماً للحركة الاجتماعية والسياسية، وبالتالي تنتفى معها - أو هكذا ينبغي أن يكون - مشاعر القلق أو الخوف أو التوجس.

د. سعيد اللاوندى

مقدمة

من الصعب دفن الأيدولوجيا رغم الحقيقة الجلية التي تبين أن الأيدولوجيات التي عرفها العالم حتى الآن لم تنجح في إسعاد البشرية ورفاهيتها، وأن الوصول إلى «أيدولوجيا حديثة» يرتضيها الجميع أمر غير يسير، بل غير مطلوب في نظر الكثيرين. فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوى بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات عديدة، ويسيطر على أذهان الأغلبية الكاسحة في كل زمان ومكان. فحتى في أكثر هذه المجتمعات تلمساً لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لا تزال حريصة على إنتاج فلكلورها، ووضعها في وجه أي تيار يريد أن يجرف هذه الموارد والتقاليد الراسخة كالجبال الرواسي.

نعم يستعمل كثيرون لفظ أيدولوجيا للحديث عن شيء كرهه أو ممقوت، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف دوماً، ولا يدفع إلى الأمام أبداً، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدواني ضد المختلفين في الرأي والاتجاه. لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيدولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم في أفكار محددة، ينتمون إليها ويدافعون عن اعتناقها ويبررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيدولوجية أو يعتنقون إحداها، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك، ليس هذا فحسب، بل إن أيدولوجيتهم هذه التي قد لا تأخذ مسمى معيناً أو اصطلاحاً محدداً، تبدو ممقوتة بالنسبة لأعدائهم، تماماً كما هم يمقتون الأيدولوجيات التي تدفع هؤلاء

الأعداء إلى تبنى الصراع ضدهم، أو العمل فى الاتجاه الذى لا يحقق مصالحهم، ولا يمكنهم من تحقيق أهدافهم.

فالأيدولوجيا لديها قدرة عجيبة على أن تتغلغل فى كل ما ننتج من أفكار، وما نبدع من فنون، فهى موجودة فى الأفكار السياسية التى نتداولها فى مراكز الأبحاث، وأروقة قاعات الدراسة، ودهاليز الأحزاب السياسية والنقابات المهنية والعمالية، والجمعيات الأهلية..

وهى موجودة فى حياة الناس اليومية، فى السوق والبورصة، فى المطاعم وأمام المخابز، فى حديث الأسرة حول مواعيد الشتاء التى تزخر باللهب.

وهى متضمنة بدرجات متفاوتة فى الفلسفة بمختلف ألوانها، وفى أشد حالاتها تجريداً وتعقيداً ومنطقية..

وفى مختلف ألوان العلوم الإنسانية، مثل الاقتصاد والاجتماع والتربية والتاريخ وعلم النفس والأنثروبولوجيا..

وفى الإبداع الأدبى، نثراً وشعراً، فى الرواية والقصة والمسرحية والنقد والقصائد والفلكلور التى تنتقل من جيل إلى جيل..

وكامنة فى الفن السينمائى والتشكيلى ورسوم الكاريكاتير..

إنها موجودة بدرجات متفاوتة، على استحياء أو بشكل صارخ فاضح، وتفرض نفسها حتى وقت أن نتصور أننا نتخلص منها، ونجهز عليها، ونفكر فى غيرها..

موجودة ولا فرار منها..

وإذا كان الفرار من الأيدولوجيا صعباً، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها في تبرير حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلى «الأيدولوجيا» وتتخلص من شوائبها العديدة، لتتول في النهاية إلى «منظومة» من القيم السياسية، تختلف من أيدولوجية إلى أخرى، لكنها جميعاً تمثل قيماً أصيلة لا يمكن للإنسانية أن تعيش وتتقدم من دونها.

الفصل الأول ما الأيدولوجيا؟

تعد الأيدولوجيا من أكثر المفاهيم المحيرة في سائر العلوم الاجتماعية قاطبة^(١)؛ إذ ليس هناك اتفاق على معنى واضح لها، بل إن بعض تعريفاتها يتناقض بشكل جلي مع البعض الآخر، وكما يقول ماكس سكيدمور، فإن «الأيدولوجيا مسئولة عن الجريمة الاجتماعية بقدر مسئوليتها عن الإبداع الثقافي الرفيع، وهي التي أدت إلى ظهور الدولة القومية.. وفي الوقت نفسه، هي التي أطاحت بنظم سياسية عديدة، وهي التي تقف وراء السجون والتعذيب؛ وعلى العكس، فهي المرتبطة بالسعى الدءوب لحماية حقوق الإنسان»^(٢)؛ ولذا فمن الصعب معرفة كم مرة تم فيها استخدام الأيدولوجيا بمعانٍ مختلفة في سياقات عديدة^(٣)، أو نسيان «الجدل المكروه»^(٤) الذي يدور حولها، هنا وهناك^(٥)، الآن وفي أزمنة مضت.

- (1) Lyman Tower Saragent, Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis, Harcourt Brace & Company 10th Edition, 1996, p:3.
- (2) Max J. Skidmore, Ideologies: Politics In Action, Harcourt - Brace & Company, 2nd Edition, 1993, p:1.
- (3) Paul Schumaker, Dwight C. Kiel & Thomas W. Heilke, Ideological Voices: An Anthology in Modern Political Ideas, The Mc - Graw, Hill Co. 1997, p: 5.
- (4) Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester University Press, 1993, p: 2.
- (5) For more information about Ideology, see: Leon P. Baradat, Political Ideologies: Their Origins and Impact, New Jersey, Prentice- hall Inc. 6th edition, 1997.

ولا يزال تعريف الأيديولوجيا محل جدل عارم بين كل من يأخذون على عاتقهم التصدي لها. ولم يشف أى تعريف - من بين عشرات التعريفات التى قدمت شرحاً لماهية هذا المفهوم المعقد - غليل أحد، بل واجهت جميعها تحديات ومعارضة^(٦)، وسعيًا دؤوبًا إلى مواصلة الجدل والنقاش حول هذا المفهوم المركب.

وعلى مدار النصف الأخير من القرن العشرين، قفز هذا المصطلح ليصير واحدًا من أعقد الأفكار السياسية وأكثرها إثارة للجدل بين منظري السياسة والمؤرخين والفلاسفة واللغويين وعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية والسوسيولوجيين وعلماء النفس... إلخ^(٧)؛ وذلك لأن الأيديولوجيا «ليست مفهومًا عاديًا يعبر عن واقع ملموس فيوصف وصفًا شافيًا، وليست مفهومًا متولدًا عن بدهيات فيحد حدًا مجردًا، وإنما هى مفهوم اجتماعى - تاريخى، وبالتالي يحمل فى ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة»^(٨)، لا يزال الأخذ والرد حولها محتدمًا إلى الآن، خاصة بعد سقوط «الروايات السياسية الكبرى»، أو الأيديولوجيات التى سادت زمنًا، وكان بعض الناس يعتقدون فى صوابها وطهرها، وقدرتها على إقامة مجتمع فاضل، يستمر إلى أبد الآبدين، مثلما جرى على الشيوعية التى

(6) Ibid, p: 6.

(7) Michael Freeden, Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach,

Oxford University, Clarendon Press, 1st Edition, 1996, p: 13.

(٨) د. عبدالله العروى، «مفهوم الأيديولوجيا»، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣، ص: ٥.

قام على أكتافها الاتحاد السوفيتي المنهار، أو إمبراطورية مرهوبة الجانب، بوسعها أن تخضع الآخرين بالقوة، مثلما ذهب هتلر في ألمانيا؛ حين اتخذ الأيدولوجية النازية أساساً لدولته، وموسوليني في إيطاليا؛ حين اعتمد الفاشية ركيزة لحكمه.

وقد كان الفرنسيون أول من نحت مصطلح «الأيدولوجيا» في القرن التاسع عشر، لكن ليس من المعروف على وجه الدقة أول شخص أو مفكر استعمله، وإن كانت أدبيات كثيرة ترجح أن يكون هو أنطوني لويس كلود دي تراسي (١٧٤٥-١٨٣٦) الذي وضع المصطلح في سياقات عديدة، دلت على أنه ينظر إليه باعتباره «علم الأفكار»^(٩). لكن استعمالات مفكرى هذه الحقبة للأيدولوجيا ينم عن أنهم نظروا إليها على أنها «مسألة سلبية»، فهي في رأيهم تعنى الأفكار المسبقة الموروثة عن عصور الجهل والاستعباد والظلم والاستلاب.

وإذا كانت الرؤية السابقة تتعامل مع الأيدولوجيا انطلاقاً من العقل الفردي، فقد جاء الفلاسفة الألمان لينظروا إليها من منظور التاريخ كخطة واعية بذاتها، فباتت لدى هيجل المنظومة الفكرية التي تعبر عن روح تحفز حقبة تاريخية إلى هدف مرسوم في مسيرة التاريخ العام. لكن فيلسوفاً ألمانياً آخر هو نيتشه لم يتعامل معها على محمل حسن، بل نظر إليها على أنها تشكل غل المستضعفين وضحايا الحياة، الذين نحتوا عالماً وهمياً يوازي العالم السفلي الحقيقي، فاخترعوا الثقافة والحضارة؛ لأنها تقاوم «الأسياء» الذين يديرون أمور الحياة، واختلقوا التربية؛ لأنها تعادى الميول الطبيعية للنفس البشرية.

(9) Leon. P. Baradat, op. Cit, p: 6.

هنا تبدو الأيدولوجيا ستاراً يبعدنا عن الحياة، أو مجموعة من الأوهام والتعليقات والحيل التي تعاكس القانون الطبيعي^(١٠)، أو أنها محض «أسطورة» يلتحف بها الناس، ويستمدون منها الأمل في الاستمرار والبقاء والانتصار، ويتحصنون بها نفسياً، على الأقل، في مواجهة واقع يتوحش، ويزداد ضراوة، يوماً إثر يوم.

أما كارل ماركس فاعتبر الأيدولوجيا قناعاً يخفي قانون تقدم التاريخ، وصناعة يستخدمها بعض الناس لتبرير مواقفهم، رابطاً الأيدولوجيا بحال المجتمع البشرى بوصفها «بنية فوقية» تمثل انعكاساً لـ «البنية التحتية» المرتبطة بعملية الإنتاج المادي؛ ولذا فهم ماركس الأيدولوجيا في سياق الطبقات الاجتماعية والوضع الاقتصادي، ولم ينزعها عن هذا الإطار أو يطرحها حسب حقيقتها أو منطقيتها المجردة^(١١).

ومع أن كارل مانهايم قد اتفق مع النتيجة التي توصل إليها ماركس من دراسته للأيدولوجيا فإنه قدم إسهاماً مميزاً في تحليل المفهوم من خلال معطيات تاريخية؛ إذ قارن بين الأيدولوجيات في سياقات تاريخية مختلفة، منطلقاً من اقتناع بأنه لا يمكن فهم أى أيدولوجيا بشكل تام إلا في إطار تاريخي^(١٢). وقد فرق مانهايم بين الأيدولوجيات المحدودة التي تعتنقها فئات صغيرة تسعى وراء مصالحها مثل أيدولوجية صغار رجال الأعمال والأيدولوجيات الشاملة التي هي

(١٠) العروى، مفهوم الأيدولوجيا، مرجع سابق، ص: ٣٦/٣٩ - ١٠٣/١٠٤.

(١١) د. على الدين هلال (مشرقاً)، «معجم المصطلحات السياسية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ١٠٢.

(12) Leon. P. Baradat. Op.ci., p: 6/7.

التزام كامل بطريقة معينة في الحياة^(١٣). وألبس سيجموند فرويد مفهوم الأيدولوجيا رداءً نفسيًا، فنظر إليه على أنه مجموع الأفكار الناجمة عن تعامل يبرر السلوك المضاد لقانون اللذة^(١٤).

واعتبر سيمون مارتن لبيست الأيدولوجيا «دينًا علمانيًا» في حين نظر إليها تالكوت بارسونز على أنها «نظام لتفسير الظواهر حتى يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة»^(١٥). وتعامل كليفورد جيرنر على أنها «نظام رموز يجلب الاتساق إلى العالم، ينحدر من الثقافة، ويبعث الرضا في النفس، ويمد بالطريقة التي تمكن الإنسان من فهم العالم المحيط به». وينطلق أنطوني جرامشي بمفهوم الأيدولوجيا من الطرح الماركسي ليرى أن الطبقات المسيطرة تهيمن على وسائط التنشئة الاجتماعية، مثل الثقافة والدين والإعلام وحتى الأسرة لتصنع الطريقة التي يتلمسها الناس في إدراك العالم. ويمزج جورج سوريل الأيدولوجيا بالأسطورة، ويرى أن الثانية تؤدي عمل الأولى^(١٦). وهنا تبدو الأيدولوجيا عرضاً ذهنيًا يستجيب لمطلب عاطفي، ومعادلاً سياسياً ووظيفياً للأسطورة.

ويتضمن تعريف باشلار للأيدولوجيا ثلاثة أسس يرى أنها تلعب دوراً مهماً في تكوين المفهوم وهي الرغبة والمؤسسات والقيم. ويعني هذا أن التكوين الأيدولوجي يتولد عن رغبة سياسية واجتماعية لم يقع

(١٣) د. عبدالوهاب الكيالي، «موسوعة العلوم السياسية»، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٠، ص: ٤٢٢.

(١٤) د. عبدالله العروى، المرجع السابق، ص: ١٠٤.

(١٥) د. عبدالوهاب الكيالي، مرجع سابق، ص: ٤٢٢.

(16) Lyman Tower, op. Cit, p: 9.

إشباعها، ويتم اللجوء إلى مؤسسة داخل المجتمع لإشباع هذه الرغبة. والمؤسسة بدورها تضيف قيمة معينة تأخذها كهدف لتبرير سلوك الفرد تجاه السلطة، أو تجاه الآخرين. من هنا تحمل الأيديولوجيات - كافة - في طياتها تناقضاً بين مثالية النهج عندما تكون خارج السلطة وواقعية المنحى عند تسلمها السلطة^(١٧). أما ماريو بونتى فيعتبر أن تكوين أى أيديولوجيا يعتمد على أمرين، الأول: يتمثل في الحالة العقلانية للسند الذى تحاول إقامته، والثانى: يرتبط بالعلاقة بين هذا السند والقيم التى تدعمها. ويعنى هذا ضرورة أن تكون للقيم - التى تطوعها الأيديولوجيا لخدمة مسلكها - أرضية اجتماعية، فى حين يكون سندها العقلانى قادراً على تقديم التبرير الأخلاقى، وجلياً لا يمكن إنكاره^(١٨). أما فيليب بروفيرى أن الأيديولوجيا هى «منظومات التمثيلات التى تعمل فى مجال المعتقد السياسى والعنف الرمزى» ليجمل مفهومها فى ثلاثة عناصر: الأول يحيل إلى فكرة التنظيم، الذى يعنى أنها تتركز على حد أدنى من المنطق الداخلى، والبناء العقلانى؛ بما يجعلها ليست مجرد قوالب متجاوزة. والثانى يستعيد مقولة المعتقد، الذى يستجيب للمتطلبات الأساسية للحياة الاجتماعية، ويسد الفراغات التى لا يمكن إحصاؤها فى المعرفة المبرهن عليها، والثالث يستدعى مفهوم العنف الرمزى الذى يرتبط هنا بوجود أساليب وأدوات لبث معتقد ما^(١٩).

(١٧) د. سويم العزى، «المفاهيم السياسية المعاصرة ودول العالم الثالث: دراسة تحليلية نقدية»، (الرباط: المركز الثقافى العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٧٣/٧٢.

(١٨) المرجع السابق، ص: ٨٢.

(١٩) فيليب برو، «علم الاجتماع السياسى»، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٢٠٦/٢٠٩.

وبصفة عامة، فإن الأيدولوجيا هي نسق فكري متكامل يمثل دليلاً للعمل السياسى، ويطرح رؤية للتاريخ، ويعطى الحياة معنى وهدفاً، ويرر الممارسات الاجتماعية والاقتصادية، ويخلق الشرعية على النظام السياسى، وقد يكون هدفها تغيير الوضع القائم، أو الحفاظ عليه^(٢٠). والأيدولوجيا إن تشابهت مع العلم، فى كونها نظاماً لتفسير السلوك الاجتماعى، وفى احتوائها على الملاحظة والتحقق، فإنها تستند فى جزء كبير منها إلى الانطباعات الذاتية^(٢١). وهى مع ذلك تحدد الخطوط العريضة للأفعال الجماعية^(٢٢)، وتساعد الفرد على تحديد موقعه داخل الإطار الاجتماعى/ السياسى^(٢٣).

ومما سبق يظهر أن مفهوم الأيدولوجيا خمسة أبعاد، أولها إدراكى مرتبط بالمعرفة والعقيدة، وثانيها إثارى يبنى على المشاعر والعواطف، أما الثالث فهو تقييمى يتأسس على المعايير والقيم، ورابعها منهاجى يتعلق بالخطط والبرامج، وأخيراً الأساس الاجتماعى القائم على التنظيمات

(٢٠) د. كمال المنوفى، «أصول النظم السياسية المقارنة»، (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ١٥٢.
(٢١) موريس دوفرجييه، «علم اجتماع السياسة»، ترجمة: د. سليم حداد، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١٧.

(٢٢) رشيد شقير، «اجتماعيات الأيدولوجيات السياسية»، (بيروت: مؤسسة الروى للطباعة والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ١١.
(٢٣) د. كمال المنوفى، «نظريات النظم السياسية»، (الكويت: وكالة المطبوعات)، الطبعة الأولى، ١٩٨٥، ص: ١٦٧/١٦٨.

والجماعات المشاركة في صياغة الأيدولوجيا وممارستها على أرض الواقع^(٢٤). لكن المتقنين درجوا على استعمالها بمعناها الواسع دون التقيد بفرضيات نظرية معينة^(٢٥). وعلى النقيض تحدث بعضهم عن موت الأيدولوجيا وبؤسها.

(٢٤) د. محمد محمود ربيع «الأيدولوجيات السياسية المعاصرة: قضايا ونماذج»، (الكويت: شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص: ١٦.

(٢٥) د. عبدالله العروى، «مفهوم الأيدولوجيا»، (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣، ص: ١٠٣/١٠٦.

الفصل الثانى

أشباه الأيدولوجيا ونظائرها

ليست الأيدولوجيا هى المسألة الذهنية الوحيدة التى تشكل إطاراً فكرياً عاماً للحركة الاجتماعية والسياسية، فهناك بنى فكرية أخرى تتداخل مع مفهوم الأيدولوجيا، لكنها لا تجبه أو تزيجها، مثل الأفكار والنظريات والفلسفات، والمذاهب السياسية، علاوة على الطوباوية والتجليات الاجتماعية للأديان. ويفرض هذا الوضع ضرورة التمييز بين هذه المضامين والأيدولوجيا بما يجلى مفهومها ويحدد العلاقة بينه وبين مفاهيم تلك التمثلات جميعاً.

والفكرة السياسية هى تصور عقلى أو ذهنى لظاهرة أو مسألة سياسية. أما الفلسفة السياسية فذات مرتبة أعلى من سابقتها، وهى تعنى المعالجة المنهجية من قبل الفيلسوف للنظرات والأفكار السياسية التى تدور حول مسميات تعنى بها الفلسفة بوجه عام، بوصفها الرؤية المتعمقة أو النظرات الشاملة التى تتصدى لتفسير العالم والإنسان والمجتمع والطبيعة.

والفلسفة السياسية قد تنسب لموضوعها أو للطبع الغالب عليها، فيقال مثلاً: فلسفة سياسية مثالية أو مادية أو توفيقية أو ليبرالية أو اشتراكية، كما قد تنسب لاسم صاحبها أو للمفاهيم والمبادئ التى يعالجها، كما نجد ذلك فى مبدأ «الخير العام» عند أرسطو، ومفهوم «العصبية» لدى ابن

خلدون ، و«السيادة» الذى حدده جان بودان ، وقيمة «الحرية» عند جون لوك . والنظرية السياسية هى قضية تثبت ببرهان ، وتعد تركيباً عقلياً مؤلفاً من تصورات منسقة ، تهدف إلى ربط النتائج بالمبادئ ، وهى تتميز عن الفلسفة السياسية فى احتوائها على قدر أعلى من الحجية .

أما المذهب السياسى فهو يتبدى حين يتخذ أى إنسان من نظرية أو فلسفة سياسية ما «عقيدة» له ، يؤمن بها ، ولا يرضى بمناقشتها أو دحضها عقلياً ، أو وفق منهج علمى . ففى هذه الحالة ، تصبح هذه الفلسفة أو تلك النظرية مذهباً بالنسبة له ، يسعى إلى إقناع الآخرين به . والمذهب عامة هو مجموعة من الحقائق المنظمة والمتماسكة والمتصلة غالباً بالسلوك ؛ لذا فهو أقرب إلى الأيدولوجيا منه إلى الفلسفة أو النظرية . والمذهب السياسى والأيدولوجيا ينزعان إلى الكلية النظرية والعملية التى لا تتوافر بالضرورة بالنسبة للفلسفة والنظرية السياسية^(٢٦) .

ويقدم بول شوماخر - بشكل غير مباشر - توصيفاً للفرق بين الأيدولوجيا وكل من الأفكار والنظريات السياسية من خلال شرحه لكيفية بنائها لدى الأفراد ، فيقول : «تكون فى البداية انطباعات لديهم عن الحكومة ، ثم يحددون مواقف حيالها ، وحين يصلون إلى توصيفات وتفسيرات عامة حول طريقة حياة الناس فى المجتمع ، وطريقة حكم ذلك المجتمع ، يكونون قد لمسوا منطقة التنظير السياسى .

(٢٦) د . محمد محمود ربيع ، «الأيدولوجيات السياسية المعاصرة : قضايا ونماذج» ، (الكويت : شركة كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع) ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٩ ، ص : ١٤/١١ .

وحين ينتقلون من ذلك إلى بناء رؤية نقدية للواقع والتفكير فيما يجب أن تكون عليه معيشة الناس في المجتمع، وسلوك الحكومات إزاءهم، يصبحون وقد تحولوا إلى منظرين سياسيين. ولأن أغلب البشر لديهم الأفكار عن الحياة السياسية والاجتماعية، فكل واحد منهم يعد منظرًا سياسيًا بدرجة ما. من بين هؤلاء هناك أناس معنيون بالبحث في جذور أو أصول ومصادقية وشمولية وتماسك أفكارهم السياسية. هؤلاء يكونون الأيدولوجيا^(٢٧). وهذا التصور يقدم الأيدولوجيا كمرحلة لاحقة على الأفكار والنظريات السياسية، أكثر عمقًا وإيجابية، حيث إنها تعرض دائمًا على التغيير.

لكن الجدل الأساسي دار حول علاقة الأيدولوجيا باليوتوبيا من جهة، والتجليات الاجتماعية/ السياسية للأديان من جهة ثانية؛ إذ إن كليهما كانتا - ولا تزالان - محل تفاعل وتشابك مع الأيدولوجيا عبر محركات عديدة. واليوتوبيا صيغة تطلق على «جميع الأفكار والأوضاع والملابس التي لا يمكن تطبيقها في الواقع المعيش؛ نظرًا لبعدها عنه؛ ولذا تبقى نوعًا من المسرحية السياسية والاجتماعية الخلاقة التي تطرح في إطار خيالي»^(٢٨)، وهي تختار منذ اللحظة الأولى الذي نحتها فيها توماس مور طريق الغموض والخيال، فتصبح اليوتوبيا Utopia بمعنى المكان غير الموجود في أي جهة، أو الأيديوتوبيا Udetopia، أي المكان غير

(27) Paul Schumaker and Others, Ideological Voices: An Anthology in Modern Political Ideas, The McGraw - Hill Companies, 1st Edition, 1997, p: 1/ 2.

(٢٨) د. عبد الهادي الجوهري، «قاموس علم الاجتماع»، (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨، ص: ٢٥٤.

الموجود في أي زمن، أو الأوتوبيا Eutopia، بمعنى مكان السعادة، حيث كل جديد^(٢٩)، وهي في كل الأحوال «مجتمع مثالي» نسجه مور في شكل روائي جيد عبر رحلة خيالية.

وبذلك «اكتسبت كلمة «يوتوبيا» منذ الأصل معنى: المستحيل إنجاز، سواء لدى العامة في استخدامهم اليومي لها كمصطلح، أو لدى الكثير من المفكرين الاجتماعيين، حين أرادوا أن يصفوا تلك المشروعات المجتمعية التي نراها مستحيلة التنفيذ أصلاً^(٣٠). إنها تعني هنا اللاتصال بالواقع أو نوعاً من الخيال الجامح؛ ولذا أصبح ينظر إلى الشخص الذي يؤمن بها - على نطاق واسع - على أنه مختل عقلياً.

من هنا نجد أن مقابلة الأيدولوجيا اصطلاحاً وواقعاً باليوتوبيا تشي باتساع الشقة بينهما، وهو ما لمسّه كارل مانهايم في تمييزه بين الاثنين، فليده تعني الأولى منظومة من الأفكار والقيم والمعتقدات التي تسعى للحفاظ على الوضع القائم، أما الثانية فتعني الأحلام التي تلهم العمل الجمعي لفئات تعارض رغبة في تغيير المجتمع جذرياً. والأولى، وعلى الرغم من أنها تستطيع ممارسة دور فعال في تحفيز الإنسان على العمل، فوظيفتها الأساسية تبرير أنظمة النظام الاجتماعي والسياسي، بينما الثانية تمتلك قوة التغيير؛ نظراً لأن الأيدولوجيا تعبر عن ذهنية

(٢٩) فرانسوا شاتليه، أوليفيه دو هاميل، إيفيلين بيزيه، «معجم المؤلفات السياسية»، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٠٣٤.

(٣٠) سمير أمين، «في مواجهة أزمة عصرنا»، (القاهرة: مينا للنشر - بيروت: الانتشار العربي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٦٩.

الطبقات حال اندحارها، أما اليوتوبيا فترتبط بحضور الطبقات، وتقوم بدور ثوري يقلب النظام الاجتماعي^(٣١).

لكن التمييز الصارم بين المفهومى الأيدولوجيا واليوتوبيا الذى يقطع أى صلة بينهما أو يضعهما فى خطين متوازيين لا يلتقيان ولا يقابل أحدهما الآخر، يبدو أمراً غير صائب، حال تمحيص جدل المفهومين مع الواقع عبر التاريخ. فالرموز - فى نظر أبراهام كابلان وهارولد لازويل - تعمل فى بعض الأوقات مثل اليوتوبيا، وربما فى وقت آخر تعمل كأيدولوجيا؛ ولذا فمن الممكن أن تكون يوتوبيا اليوم أيدولوجية الغد^(٣٢).

وقد حدا ذلك بسمير أمين إلى أن يضع مفهوم اليوتوبيا فى صيرورة دائمة، حين تحدث عن عدم ثبات القواعد التى تحكم المجتمع، فما كان يبدو طوباوياً فى عصر ما ومتناقضاً تماماً مع قواعد سير المجتمع بما يجعل من المستحيل تحقيقه، يصبح ممكناً فى عصر لاحق^(٣٣). وبعد أن كان اعتناق اليوتوبيات نوعاً من الخلل العقلى أخذ كثيرون ينظرون إلى المفهوم بمعنى أكثر رحابة من منطلق الإيمان بأن «المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية، وأن نسيج الحياة والعمل وحتى الحب فى المستقبل لا يحمل سوى تشابه ضئيل بما هو مألوف لدينا اليوم»^(٣٤)، كما أنه لا يوجد مجتمع بشرى دون رؤية أو مشروع خاص به، الأمر

(٣١) د. مالك عبيد أبوشهيو، «الأيدولوجيا والسياسة: دراسات فى الأيدولوجيات السياسية المعاصرة»، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص: ٥٧/٥٣.

(٣٢) المرجع السابق، ص: ٥٨.

(٣٣) سمير أمين، مرجع سابق، ص: ١٧٠.

(٣٤) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ٩/٨.

الذى يجعل البشر فى حاجة دائمة إلى التصورات الطوباوية التى تمثل المحرك الضرورى للعمل»^(٣٥) الذى يؤدى إلى إحراز تقدم فى الحياة.

وهذا التقريب بين اليوتوبيا والواقع زاد من مساحة تماسها مع الأيدولوجيا، خاصة بعد أن تعامل كثيرون مع اليوتوبيا على أنها «برنامج سياسى» و«نموذج اجتماعى». فعلى سبيل المثال، لا الحصر، حجز السوفييت مكاناً لتوماس مور فى مدفن عظماء الثورة البلشفية، وتم تسجيل اسمه على نصب تذكارى فى الساحة الحمراء بموسكو، فى حين قام الكاثوليك بتطويب مور عام ١٨٨٦، ونصبوه قديساً عام ١٩٣٥، ليفتح الطرفان الباب واسعاً أمام تصور إمكانية تحقق لليوتوبيا، أو بعض جوانبها فى الواقع المعيش على الأرض، بدلاً من أن تظل أملاً يحلق بعيداً خارج نطاق ما يمكن أن يراه البشر أو يلمسوه.

أما بالنسبة للأديان، فهناك اتفاق بين بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على أن ظهور الأيدولوجيات ما كان ليحدث فى ظل المجتمعات الزراعية السابقة على الثورة الصناعية؛ نظراً لأن الدين والتقاليد كانا يقومان بوظيفة مماثلة لما أصبحت الأيدولوجيا تقوم به فيما بعد^(٣٦). لكن ظهور الأيدولوجيات لم يمهّد التجليات الاجتماعية للأديان، ولم يقض على الوظائف التى يقوم بها الدين فى تفسير بعض المواقف التى يواجهها الإنسان فى حياته اليومية، ولم تؤدّ الدور العكسى للأديان فى جانبه الغيبى.

(٣٥) فرانسوا شاتليه، مرجع سابق، ص: ١٠٢٩.

(٣٦) د. محمد محمود ربيع، د. إسماعيل صبرى مقلد (محرران)، «موسوعة العلوم السياسية»، (الكويت: جامعة الكويت)، ١٩٩٤، ص: ٢٦٨.

ويميز فيليب برو بين الأيدولوجيا والدين في كون الأولى لا تقيم علاقة مع المقولات فوق الطبيعية، وبينما تؤسس الأديان وجودها على الوحي الذي يعنى انبثاق المعرفة من مصدر إلهي، تسعى الأيدولوجيات جاهدة إلى إقامة سلطانها على قواعد بشرية^(٣٧).

ولا يمكن للأيدولوجيا أن تغنى عن الدين، وليس بوسعها - مهما تكاملت - أن تحل محله، أو تلغيه، أو حتى تحيده. فكل من تصور أن هذا ممكن وقع في خطأ فادح، وكل التجارب التي طبقت في هذا الاتجاه انتهت إلى فشل ذريع. وإذا كان البعض يحول الدين إلى أيدولوجيا حين يخلطه بالسياسة، مثلما يفعل اليمين المسيحي المتطرف في أمريكا وغيرها، والعديد من الأحزاب اليهودية المتشددة، والجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، المعتدل منها والمتطرف، فإن هذا كله لا يعنى أن الدين أيدولوجيا محضة، أو أن الأخيرة بوسعها أن تحقق الامتلاء الروحي والنفسي الذي تمنحه الأديان، وليس بوسع أى فكرة أو نظرية أو توجه أن يحل محل الذات الإلهية في كمالها وعظمتها وقدرتها وجلالها، فسبحان الحي الذي لا يموت، والقيوم الذي لا ينام، من لا يقنى ولا يبيد، ولا يكون إلا ما يريد، الأول بلا ابتداء ولا شيء قبله، والآخر بلا انتهاء ولا شيء بعده، لا شيء مثله ولا إله غيره.

وهناك حالة وسطى بين الدين والأيدولوجيا، حالة تلبس ثوب الأسطورة، أو الإيمان بزعيم ديني أو قائد سياسي ذي شخصية ملهمة

(٣٧) فيليب برو، مرجع سابق، ص: ٢٠٨/٢٠٩.

ساحرة، قادرة على التأثير في اتباعه تأثيراً دفيناً وقوياً، بحيث يصبح الواحد منهم بين يديه كالميت بين يدي مغسله، في استسلام تام، واستلاب كامل، وانبهار بكل ما يصدر عنه من قول أو فعل.

ويحضرني في هذا المقام واقعة حدثت بالفعل، وأخرى مختلفة، أو مشكوك بها، ومفندة علمياً على أيدي كثير من المؤرخين والباحثين، ولا يمكن إلا أن تدخل في سياق ما لمسناه في الحركة الصهيونية من أكاذيب، تحت شعار جهنمي يقول: «اكذب اكذب فسيصدقك الناس».

والحادثة الحقيقية وقعت في ١٨ من نوفمبر عام ١٩٧٨^(٣٨)، حين قام ألف شخص ينتمون إلى فرقة دينية أمريكية تدعى «المحفل الشعبي» ظهرت في جيانا بأمريكا الجنوبية - بقتل أنفسهم؛ تنفيذاً لأوامر زعيمهم جيم جونز. فهذا الزعيم كان يتوقع رداً عسكرياً أمريكياً قاسياً على قيام الفرقة بقتل أحد أعضاء الكونجرس. وقدم الآباء لأولادهم شراب الكولا ممزوجاً بمادة السيانيد السامة، ثم شربوها بدورهم، فخروا جميعاً صرعى.

وعكس خطاب هذه الفرقة لزعيمها حالة من الولاء الشديد له، فقد كانوا ينادونه بـ «بابا حبيبي»، وهاهو أحدهم يقول له:

«بابا أحسن مما وقع لي».

ويقول ثان:

«أنت الذي حررتني».

(٣٨) كافين رايلي، «الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٩٧، يناير ١٩٨٦، الجزء الثاني، ص: ٢٦٣ و ٢٦٤.

وثالث:

«أنا كالموزة، قرن في سباطة».

وقبيل الموت قال أحدهم له بامتنان: «هأنذا أرتشف الجرعة»،
وآخر قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: «أموت مغتبطاً».

أما الحادثة الملفقة فتقول: «في الخامس عشر من شهر زانثيكوس، في
السنة الرابعة من حكم الإمبراطور فيسباسيان عام ٧٣٨م أثر تسعمائة
وستون يهودياً كانوا في قلعة ماسادا بالقرب من البحر الميت - قتل
النفس، بعد أن استحثهم العازر على ذلك بدلاً من الاستسلام للرومان؛
فقتل الرجال أولادهم وزوجاتهم، وهم يعانقونهم للمرة الأخيرة،
ثم اختاروا من بينهم عشرة بالقرعة ليتولوا قتل الباقين. واختار هؤلاء
العشرة واحدا منهم فقتل التسعة، ثم بعج نفسه .. وقد تخيل المؤرخ
يوسيفوس ما قاله العازر: قلتتم زوجاتنا قبل أن يسربلهن العار، وليمت
أولادنا قبل أن يعرفوا الاسترقاق، فإذا قضوا نحبهم، فليقدم كل منا
صنيعاً إلى الآخر، محتفظين بحريتنا لتكون كفناً لائقاً بنا»^(٣٩).

وخطورة الأيدولوجيات المتكئة على الدين، أو المعتمدة عليه،
أو بمعنى أدق التي تستغل الدين في مجال الأيدولوجيا، أن فرصة
تطور تفكيرها السياسى تبدو ضعيفة، مقارنة بالأيدولوجيات
الوضعية. ففرص التطور أو حدوث «قطيعة معرفية» داخل
الأيدولوجيا الدينية تبدو أمراً غاية في الصعوبة، إن لم يكن مستحيلاً.

(٣٩) المرجع السابق، ص: ٢٦٣، وقد فند الدكتور عبدالوهاب المسيرى هذه
الواقعة في موسوعة «اليهود واليهودية والصهيونية».

فالقضية المعرفية تعنى إنتاج أفكار أو منظومات وأشياء غير مسبقة ولا مطروقة، تختلف بالكلية عما هو سائد، فتقاطعه وتدشن لاتجاه مغاير، وليس فقط متمائزاً، ومثالها الأنصع هو اختراع المصباح الكهربائي الذي لم يكن خطوة ذات طابع تراكمي؛ أي مجرد تطوير لمصابيح الزيت التي كان العالم لا يعرف غيرها آنذاك، بل كانت قضية من هذا النوع من المصابيح، وتأسيساً لطريقة جديدة في الحصول على الإنارة.

وإذا طبقنا مثل هذا التصور على الحركة الإسلامية، فس نجد أنه من المستحيل أن تحدث قضية معرفية بين فصيل وآخر، أو بين جماعة وأخرى، مهما كان التباين بين المتطرفة منها والمعتدلة، أو المنكفئة منها والمنخرطة. فالكل ينهلون من نص واحد، يغالب الزمان والمكان باقتناع الجميع، بمن فيهم المسلمون غير المسيّسين. وهذا النص المؤسس، وأقصد به القرآن الكريم، تراكت عليه عشرات النصوص من الفقه والتأويل، حتى باتت قراءة النص الأول الإلهي تتم عبر المرور بطيات متلاحقة من نصوص بشرية أنتجها الفقهاء على مر التاريخ الإسلامي، تمثل معيّنًا لأسامة بن لادن ومن يحذو حذوه. وهي مسألة يبرهن عليها تحليل مفردات خطاب بن لادن وتأويلاته للنص المؤسس، بطريقة خاصة تخدم أهدافه وموقعه، وتحاول أن تضيف على هذا صبغة عامة، فيبدو ما يقوله بن لادن يعادل ما يفرضه الإسلام.

ومواجهة هذه الحال لا تكون بقضية؛ إذ إن القضية تعنى إزاحة هذه النصوص جميعاً، وهذا أمر من المستحيل أن يحدث لأسباب عقدية وإيمانية راسخة، ولا يبدو التفكير فيه أمراً مقبولاً بالنسبة للنص

الأول، ولا أمراً واقعياً بالنسبة للنصوص الشارحة والمفسرة، خاصة في ظل النزعة المائجة إلى الأصولية، التي تجتاح العالم برمته.

لكن المواجهة الأكثر ملاءمة تكون بإعادة قراءة النص المؤسس بشكل يواكب زماننا وظروفنا، فيصبح لدينا فقه جديد للواقع، وعلم كلام جديد، وتصورات جديدة في السياسة تناسب أمة مستضعفة ذات حضارة ذاوية، ولا تنفع التصورات التي كانت سائدة أيام عزتها وتحضرها في أن تدير علاقاتها الدولية مع القوى الكبرى في الوقت الراهن.

ونحتاج كذلك إلى تفكيك ما خلفه الأسلاف من تراث؛ لبناء رؤية عصرية، يتم تجذيرها عبر المؤسسات التعليمية والإعلامية والاجتماعية، بما يجفف منابع التي ينهل منها بن لادن ومجايليه، شيئاً فشيئاً، وبذلك يختفى الخطاب الذي لا ينتمي إلى هذا الزمن، سواء من حيث البنية أو الأسلوب، وتعالج مع الأيام ورطة الأصولية التي كانت ردة عن مشروع تنويري عرفه العالم العربي أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتتغير لهجة وأسلوب تفكير ومسلك أجيال جديدة قد تنضوي تحت لواء جماعات إسلامية تختلف كثيراً عن تلك التي تتزاحم على الساحة حالياً.

ومن دون هذا، فإن دعوة تخليص الإسلام من أولئك الذين يسعون إلى جعله محض «أيدولوجية سياسية» ستنتهي إلى الحال التي حذر منها، وهي إعلان بعض الإسلاميين اختلافاً تكتيكياً مع بن لادن، وأتباع نهجه حين تحين الفرصة، وبذلك تدور هذه الجماعات

فى حلقة مفرغة، لا تتيح لها إنتاج فعل أو قول يمكنها من أن تشكل رقماً فى معادلة القوة بآلياتها وركائزها المعاصرة.

وحالة التوظيف الأيديولوجى للدين طافحة فى السياسة العالمية المعاصرة، وقد ظهرت بجلاء فى تصريحات بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر حول الإسلام والرسول الكريم التى تبدو جزءاً لا يتجزأ من الدور الجديد الذى يمكن أن تلعبه قيادة الكاثوليك بالعالم أجمع لخدمة مشروع استعمار غربى جديد، فى إعادة محفوفة ومكشوفة لما جرى فى القرون الوسطى، حين كان الفاتيكان يحرص الأمراء الأوربيين على المسلمين، ويطالبهم بأن يخلصوا بيت المقدس من أيديهم، ويحتلوا بلادهم، ويغرفوا من ثروات الشرق ما وسعهم.

وفى السنوات الأخيرة، مارس الفاتيكان هذا الدور السياسى الواضح لحساب «الرأسمالية العالمية» فى محاربتها للشيوعية، وقام البابا السابق يوحنا بولس الثانى بجهد كبير فى هذا المضمار، بادئاً بمسقط رأسه بولندا. ويبدو أن البابا الحالى يريد أن يكمل المسيرة بمحاربة الإسلام الذى اتخذه اليمين الأمريكى المتطرف عدواً، بعد سقوط الاتحاد السوفيتى النهار. وهذا ليس محض افتراء، ولا اتهاماً بلا دليل، فهناك وثيقة تبين أن بنديكت السادس عشر شارك بفاعلية فى حض الكنائس الأمريكية على الوقوف وراء الجمهوريين فى الانتخابات الرئاسية الأخيرة، كما لا يمكن نسيان دوره فى محاربة حركة «لاهوت التحرير» فى أمريكا اللاتينية التى كانت تنهل من المسيحية فكراً إنسانياً اشتراكياً مضاداً للتوحش الرأسمالى.

وما تفوّه به البابا حول الإسلام لا يمكن فهمه بعيداً عن مقولتي «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات». وفكرة «نهاية التاريخ» التي قال بها الباحث الأمريكي من أصل ياباني فرانسيس فوكوياما تقوم على انتصار الديمقراطية الليبرالية التي يرى فوكوياما أن السنوات الأخيرة شهدت إجماعاً عليها كنظام حكم بعد أن لحقت الهزيمة بالأيدولوجيات السابقة المنافسة والفاشية والشيوعية، وبأنظمة الحكم التقليدية مثل الملكية الوراثية، ويقول: «بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت في النهاية إلى سقوطها فإن الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية»^(٤٠).

وإذا كان كارل ماركس قد يفسر تطور التاريخ تفسيراً مادياً فإن فوكوياما يعتمد على التفسير الهيجلي^(٤١) الذي يقوم على أنه إذا كانت الكائنات البشرية، شأنها في ذلك شأن الحيوانات، لديها احتياجات طبيعية وتطلعات إلى أشياء خارجها كالطعام والشراب والمأوى، وفوق كل ذلك حماية أجسامها، فإنها تختلف عن الحيوانات في تطلعها إلى اعترافهم بها وتقديرهم لها. وتعود هذه الفكرة إلى أفلاطون أساساً، حين اعتبر أن للروح ثلاث قوى: الشهوة والعقل والطاقة الغضبية، التي يفرغها الإنسان في سعيه إلى إقامة عدالة

(٤٠) فرانسيس فوكوياما، «نهاية التاريخ وخاتم البشر»، ترجمة: حسين أحمد أمين، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣، ص: ٨.

(٤١) لمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق، ص: ١٢/١٤.

إنسانية تضمن كرامته. وهنا يبدو لفوكوياما أن حاجة الإنسان إلى التقدير هي التي تحرك التاريخ منذ بدء الخليقة؛ إذ إن غياب التقدير والاعتراف كان الآفة التي قادت إلى تقسيم البشر والتمييز بينهم على أساس ظالم.

ويرى فوكوياما أن الثورات الديمقراطية سوت بين العبد والسيد، حين أوجدت الاعتراف المتكافئ بينهما، وجعلت كل مواطن مستعداً للاعتراف بكرامة وإنسانية الآخر، وأصبحت الدولة تعترف بهذه الكرامة من خلال كفالة الحقوق. ولا يقبل فوكوياما الفهم الأنجلوسكسوني لليبرالية الذي يقوم على «المصلحة الشخصية المستتيرة» التي تنحو منحى مادياً يرتبط بإشباع الشهوات، بل يسلك الدرب نفسه الذي سلكه هيجل حين اعتبر أن ما يرضى البشر ليس الرخاء المادى، إنما الاعتراف بكرامتهم، وهي القيمة التي ناضلت الثورتان الفرنسية والأمريكية من أجل تحقيقها. وهنا يعتبر فوكوياما أنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الاجتماعية يمكن أن يوفر هذه القيمة على نحو أفضل مما حققته الديمقراطية الليبرالية، ومن ثم ليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن.

وفى سعيه إلى البرهنة على صحة ما ذهب إليه، يتوقع فوكوياما الانتقادات التي ستوجه إلى آرائه ويستبقها بالحديث عن المشكلات التي تواجه الديمقراطية الليبرالية والتحفظات التي يبديها عليها اليسار واليمين، ويقول بشأن المسألة الأولى إن الديمقراطيات الراسخة

المعروفة في زماننا ليست خالية من المشكلات الاجتماعية الخطيرة، غير أن هذه المشكلات في ظنه وليدة قصور في تطبيق المبدأين التوأمين «الحرية والمساواة» اللذين قامت الديمقراطية الحديثة على أساسهما، وليست نتيجة عيوب في المبدأين نفسيهما، «فقد فشل دول في عالمنا المعاصر في تحقيق ديمقراطية ليبرالية مستقرة، وقد يرد بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية، الحكومة الدينية أو الدكتاتوريات العسكرية، إلا أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية»^(٤٢).

أما بالنسبة للمسألة الثانية، فيشير فوكوياما إلى أن اليساريين يرون أن مبدأ الاعتراف والتقدير في الديمقراطية الليبرالية ناقص؛ لأن الرأسمالية تتسبب في خلق عدم مساواة اقتصادية، وتتطلب تقسيماً في العمل يعنى بالضرورة اعترافاً غير متكافئ، ومن ثم فإنه حتى تحقق مستوى الرخاء المطلق في أمة ما لا يعنى توافر المبدأ السابق، حيث سيظل من هم فقراء نسبياً، ولن ينظر إليهم الأثرياء بتقدير واعتراف. أما اليمينيون، فتعود نظرتهم في الأساس إلى الفيلسوف الألماني نيتشه، حيث يرى أن الديمقراطية الحديثة لا تمثل مرحلة يصبح فيها عبید الماضي سادة أنفسهم، بل تمثل انتصاراً كاملاً للعبید ولأخلاقياتهم، فالمواطن النموذج في الليبرالية هو الذي يتخلى عن اعتزازه وإيمانه بتفوقه من أجل البقاء والراحة، «لقد أنجبت الديمقراطية الليبرالية أناساً لا صدور لهم يجمعون بين الرغبة والعقل، ويفتقرون إلى

(٤٢) المرجع السابق، ص: ٨.

الثيرموس^(٤٣)، مهرة فى اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد من الرغبات الخطيرة عن طريق مراعاة الصالح الشخصى بعيد المدى . . وبالتالي فإن خاتم البشر لم يعد بشراً^(٤٤).

أما مقولة «صدام الحضارات» التى دشنها الباحث الأمريكى أيضاً صمويل هنتنجتون فتقوم على تصور مفاده أن «المصدر الأساسى للنزاعات فى هذا العالم الجديد لن يكون مصدرًا أيديولوجيًا أو اقتصاديًا فى المحل الأول، فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرًا ثقافيًا، وستظل الدول/ الأمم هى أقوى اللاعبين فى الشئون الدولية، لكن النزاعات الأساسية فى السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة، وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هى خطوط المعارك فى المستقبل^(٤٥). والحضارة فى نظر هنتنجتون هى «أعلى تجمع ثقافى

(٤٣) الثيرموس: مفهوم ورد فى جمهورية أفلاطون، ويعنى الهمة والشجاعة، ويرتبط بالطاقة الغضبية، ويشكل الضلع الثالث فى مثلث الروح إلى جانب الشهوة والعقل.

(٤٤) فوكوياما، المرجع السابق، ص: ١٧.

(٤٥) ترجمة لمقالة صمويل هنتنجتون التى نشرها بمجلة Foreign Affairs خلال صيف عام ١٩٩٣، فى مجموعة مؤلفين «صدام الحضارات»، (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ١٧. ورغم أن هنتنجتون قام بتوسيع هذه المقالة ونشرها فى كتاب يحمل العنوان نفسه، فإننا اعتمدنا هنا على المقالة ذاتها؛ لأنها تتضمن جوهر فكرته، وهو الأمر الذى نحتاجه فى هذه الدراسة، دون الحاجة إلى التفصيلات التى يحملها الكتاب، والتى لا تعدو عن كونها برهنة على مقولة صدام الحضارات بأمثلة حية فى العالم المعاصر.

للناس ، وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب ، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى ، وهي تتحدد في آن معاً بالعناصر الموضوعية المشتركة ، مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات»^(٤٦).

لكن ما الحضارات التي ستتصادم؟ ولماذا؟ من وجهة نظر هنتنغتون فإن التصادم سيقع بين سبع حضارات موجودة في عالمنا المعاصر هي: الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية^(٤٧). والسبب في هذا التصادم يكمن - في رأى هنتنغتون - في ستة عناصر أساسية، أولها أن الفروق بين الحضارات مسألة جوهرية، حيث هناك اختلاف بينها في التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والدين، وهو الأهم في هذا المضمار. وهذه الفروق أكبر من الاختلافات بين الأيدولوجيات السياسية، وقد نشبت على مر القرون الماضية نزاعات مريرة من جراء هذه الاختلافات. وثاني هذه العناصر أن عملية التحديث الاقتصادي والتغير الاجتماعي أضعفت الأمة كمصدر للهوية، وفككت الهويات المحلية القديمة، وفتحت الطريق أمام الدين ليملاً هذه الفجوة. أما الثالث فهو أن العالم صار «قرية صغيرة» بفعل ثورة الاتصالات، ومن ثم تزايدت التفاعلات بين الشعوب، الأمر الذي عزز الوعي بالاختلافات السابق ذكرها، والعداوات التي تضرب أو يعتقد أنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإنساني.

(٤٦) المرجع السابق، ص: ١٨/١٩.

(٤٧) المرجع السابق، ص: ١٩.

ويرتبط العنصر الرابع بخصائص الفروق الثقافية ذاتها؛ إذ إنها أقل قابلية للتبدل. فإذا كان السؤال الرئيسى فى النزاعات الطبقية والأيدولوجية هو: إلى أى جانب تقف؟ وكان فى مقدور الناس أن يختاروا الجانب الذى يميلون إليه، فإن السؤال المثار فى النزاعات بين الحضارات هو: من أنت؟ وتلك مسلمة لا يمكن تغييرها، ويتمثل العنصر الخامس فى تنامى الدور الذى تلعبه الخلفية الثقافية فى النزعة إلى إقامة التكتلات الاقتصادية، ويتعلق العنصر السادس بالدور المزدوج حيال الغرب، فهناك اتجاه للانكفاء إلى الداخل والعودة إلى الجذور فى بعض المناطق من العالم، وفى المقابل صارت الجماهير فى أماكن أخرى أكثر تعاطياً مع القيم الغربية، بعد أن كانت النخب فقط فى الماضى هى الموالية للغرب^(٤٨).

وقد لاقت مقولة هنتنجتون صدى عالمياً كبيراً، رغم أن الحديث عن النزاع بين الحضارات ليس جديداً، إذ كان الألمان قد أدخلوا مصطلح «الصراع الثقافى» أو الحضارى فى مناهجهم السياسية أيام النازية، وألفوا حول هذه الفكرة العديد من الكتب^(٤٩). لكن هنتنجتون أعطى هذا التوجه عمقاً حين خلع عنه الرداء الأيدولوجى الذى منحه إياه النازية، وأعطاه بدلاً منه ثوباً علمياً، من خلال الاستشهاد بالأحداث والوقائع والمواقف والإحصاءات التى تبرهن على مقولة «صدام الحضارات».

وهناك انتقادات عديدة وجهت لهذه المقولة، سواء فى الغرب أو فى الشرق. فهناك كتاب صدر باللغة الفرنسية لكل من ألان كريش

(٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٣/٢٠.

(٤٩) د. حسين مؤنس، مرجع سابق، ص: ٥٧.

وطارق رمضان، انتقد فيه المؤلفان ما ذهب إليه منتجتون، واعتبرا أن مقولته لا تصلح لعالم معقد متعدد الأقطاب، وأنها جعلت من الإسلام فزاعة للغرب^(٥٠). وهاهو محمد عابد الجابري يرى أن مقولة صدام الحضارات من الناحية العلمية مجرد وهم، وهي لديه رجم بالغيب و«فكرة غير معقولة؛ إذ يجب أن تكون الحضارات عبارة عن صحون أو سيارات أو ما أشبه هذا أو ذاك؛ حتى يمكن تصورهما تتصادم»^(٥١)، لكنه يؤكد أن هذه الفكرة من ناحية الاستراتيجية السياسية والعسكرية والثقافية تنطوي فعلاً على قضية.

وبالطبع، فإن مثل هذا الطرح الفكرى الغربى لا ينطوى على تفكير دينى سليم، لكنه يضع الدين المسيحى فى خدمة السياسة الغربية، وخصوصاً «الصهيونية المسيحية» التى تؤمن بحتمية الصراع بين الغرب والمسلمين، والتى راحت منذ بداية التسعينيات تسعى بكل جهد فى سبيل فعل كل ما من شأنه تحقيق النبوءات التى تؤمن بها، وهى تزعم أن هناك ميثاقاً أو وعداً إلهياً يربط اليهود بالأرض المقدسة فى فلسطين، وأن السيد المسيح سيعود ويشهد قيام دولة صهيون.

ولم تستطع الكنائس الإنجيلية التى تشكل الجسم الرئيسى للبروتستانت الأمريكين أن تلعب أى دور مؤثر لموازنة قوى اليمين المسيحى، بل اضطرت بعضها لمجاراة المنظمات والجماعات المدنية

(50) Alian Cresh et Tariq Ramadan, L' Islam en Question, Paris, Actes Sud, 2000.

(٥١) د. محمد عابد الجابري، «قضايا فى الفكر المعاصر»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ٨٦.

المتشددة في تصوراتها مثل المورمون وشهود يهوه. ويبدو أن هذا الاضطرار قد امتد إلى الفاتيكان الذي يساند الجمهوريين ضد الديمقراطيين في أمريكا، ويخشى من تمدد الإسلام في أوروبا وأمريكا ذاتها، ويداهن اليهود ويميل إلى مشروعهم السياسى الاستيطانى المتمثل في إسرائيل.

ولمواجهة هذا التوجه الأيدولوجى الاستعماري الجديد، يجب على المسلمين ألا يضيعوا وقتهم في البحث عن أيدولوجيات متطرفة مضادة، بل يبذلون جهداً مضاعفاً في الوصول إلى الجماهير الغفيرة في الغرب التي لا تؤمن بصراع الحضارات، وتجهل الكثير عن الإسلام، وتغفل عن مآرب بعض النخب السياسية الحاكمة. ومن الضروري أن يتأسس هذا الوصول على خطاب إسلامي جديد ومنفتح، ينتقد التوجهات المتطرفة، ويعلى من إنسانية الإسلام وعالميته، وحضه على حرية الاعتقاد والتفكير، وتأكيده على الحكمة والموعظة الحسنة في الدعوة، وإيمانه بالحرب الدفاعية العادلة، وتأسسه على الوحدةانية والعلاقة المباشرة مع الله، وتفهمه للتعايش الإيماني بين أصحاب الرسالات السماوية بعيداً عن المشروعات السياسية التي توظف الدين.

أما أكثر حالات التلبس بين الدين والأيدولوجيا فقد تجسدت في «الصهيونية»^(٥٢) التي هي كلمة أخذها الفكر اليهودي «ناتان برنباوم» من كلمة «صهيون» لتدل على الحركة الهادفة إلى تجميع «الشعب

(٥٢) الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، المجلد الثالث، هيئة الموسوعة الفلسطينية، دمشق، ١٩٨٤، ص: ٦٤.

اليهودى» فى أرض فلسطين ، ويعتقد اليهود أن المسيح المخلص سيأتى فى آخر الأيام ليعود بشعبه إلى أرض الميعاد، ويحكم العالم من جبل صهيون ، وهى الفكرة نفسها التى يتبناها اليمين المسيحى المتطرف فى أمريكا ، أو ما يعرف باسم «الصهيونية المسيحية» .

واستطاع الصهاينة أن «يحولوا هذا المعتقد الدينى إلى برنامج سياسى ، كما حولوا الشعارات والرموز الدينية إلى شعارات ورموز دنيوية سياسية، ورغم تنوع الاتجاهات الصهيونية (يمينية ويسارية، ومتدينة وملحدة، واشتراكية ورأسمالية) ظلت المقولة الأساسية التى تستند إليها كل من التيارات الصهيونية هى مقولة «الشعب اليهودى»؛ أى الإيمان بأن الأقليات اليهودية فى العالم لا تشكل أقليات دينية ذات انتماءات عرقية وقومية مختلفة، إنما تشكل أمة متكاملة توجد فى الشتات أو المنفى بعيدة عن وطنها الحقيقى: «أرض الميعاد أو صهيون ، أى فلسطين» .

ويعتقد الصهيونيون أن عدم وجود وطن واحد للشعب اليهودى ، وتشنتهم فى قارات العالم الست ، جعل هذا الشعب يعانى صنوف التفرقة العنصرية ، ويمارس إحساساً عميقاً بالاغتراب عن الذات اليهودية الحقيقية ، وبالتالي لا يمكن حل المسألة اليهودية ببعديها الاجتماعى والنفسى ، إلا عن طريق إيجاد وطن لليهود ، وقع الاختيار على فلسطين لتكون هى هذا الوطن .

ويعتبر الصهاينة أن جذور الحركة الصهيونية - أو القومية اليهودية كما يسمونها - تعود إلى الدين اليهودى ذاته ، وأن التاريخ اليهودى بعد

تخطيط الهيكل على يد الرومان ، هو تاريخ شعب مختار متفنى ، مرتبط بأرضه ، ينتظر دائماً لحظة الخلاص والنجاة .

و«يبنى اليهود المتدينون آمال المستقبل من العبرة بالماضى ، فهم يفسرون التوراة بأن الإسرائيليين القدماء أضاعوا الأرض المقدسة بسبب ارتكابهم المعاصي ضد الآخرين ، وبسبب تخليهم عن إلههم الواحد من أجل آلهة أخرى . واليهودية فى جوهرها ، دين ميثاق أو عهد ، وإن اختلف هذا العهد من جيل إلى جيل ، فهو دائماً يبقى عهداً بين الشعب والله ، قاله وعدهم بالأرض ، وبأن يعيشوا فيها عيشة ازدهار . لكن ، فى مقابل ذلك ، على اليهود من جانبهم أن يقوموا بتنفيذ الشروط الخلقية والمبدئية للعهد ، كما يشرحها أنبياء الله فى كل عصر . فالصهيونية الدينية تختلف عن الصهيونية السياسية التى قرر رجالها فى مؤتمر بازل سنة ١٨٩٧ العودة إلى الأرض المقدسة ، ولم ينتظروا المعجزة الإلهية؛ حيث إن الصهاينة المتدينين لا يرون فى أى مؤتمر سياسى طريقاً للعودة . وهم ، أكثر من ذلك ، لا يرون حتى فى عذاب الهولوكوست ومعسكرات النازية سبباً للعودة ، فالعودة إن لم تقترن بالإرادة الإلهية ، أى بقدوم المسيح الجديد ، هى عودة باطلة»^(٥٣) .

وعلى هذا الأساس ، فإن الصهيونية الدينية نهج يصعب جداً ترجمته إلى حركة سياسة فاعلة . . ومن هذا المنطلق ، يرى الصهاينة المتدينون أن قيام (إسرائيل) الدولة قيام باطل؛ لأنه جاء بناء على قرار سياسى لا تطبيقاً لشروط الوعد الإلهى .

(٥٣) بيان نويهض الحوت ، فلسطين (القضية - الشعب - الحضارة) التاريخ السياسى من عهد الكنعانيين حتى ١٩١٧ ، بيروت ، دار الاستقلال للدراسات والنشر ، ١٩٩١ .

وظهرت مواقف وأقوال متعددة من قبل اليهود تشرح وجهة النظر الدينية الأرثوذكسية، كان من أولها عريضة بتسييرج الصادرة سنة ١٨٨٥ التي جاء فيها «نحن لا نعتبر أنفسنا شعباً بل جماعة دينية؛ ولذلك فنحن لا نتوقع عودة إلى فلسطين»، ويشدد بعض رجال الدين اليهودي ومدرسيه على أن الارتباط اليهودي بالعودة إلى الأرض المقدسة هو ارتباط توراتي مشروط؛ إذ إن الدين اليهودي يحرم العودة إلى أرض الميعاد، ويعتبر أن مثل هذه المحاولة هي من قبيل التجديف والهرطقة؛ لأن عودة اليهود - حسب المعتقد الديني - لا يمكنها أن تتم إلا على يد مبعوث من الله؛ هو المسيح المخلص، وليس على يد حركة سياسية، مثل المنظمة الصهيونية العالمية؛ ولذا حينما ظهرت الحركة الصهيونية عارضتها المنظمات اليهودية في العالم، وما تزال أقلية من هذه الجماعات تنادى بهذا المفهوم مثل جماعة «ناطوري كارتا» اليهودية المتدينة التي تتمركز في الولايات المتحدة.

وتقوم الصهيونية الدينية عموماً على أربعة أسس هي: الإيمان بالآله الواحد، والإيمان بأن اليهود هم شعبه المختار، والإيمان بأن المسيح سوف يرسله الرب لتخليص شعبه والإنسانية، والإيمان بعودة اليهود إلى وطنهم الأصلي.

* * *

وأخيراً، يجب في هذا المقام أيضاً أن نميز أيضاً بين «القيم» و«الأيدولوجيا». فمفهوم القيم متعدد المعاني إلى أبعد حد^(٥٤)،

(٥٤) جورج كلاوس، «لغة السياسة»، ترجمة: ميشيل كيلو، (بيروت: دار الحقيقة)، الطبعة الثانية، ص: ٧٣/٧٤.

لدرجة أنه يعنى فى بعض الأحيان الشئ ونقيضه، أى يلعب دوراً مزدوج الوظيفة، يتراوح بين الموضوعية والذاتية، والإيجابية والسلبية؛ ولذا نظر البعض إليه على أنه مسئول عن الديناميكية والتقدم، وفى الوقت نفسه مسئول عن تأخر المجتمعات وتخلفها^(٥٥). فهذا المفهوم «يشير إلى المصالح والمباهج، والأشياء المحببة والمنبوذة، كما يشير إلى الواجبات والأخلاق والالتزامات والرغبات والحاجات. وإذا كانت القيم موجودة فى مختلف الأشياء فى الكون الفسيح بقدر ما هى موجودة فى ضمائر البشر وسلوكهم»^(٥٦)، فإن هذا الوجود لا يتمتع بالتوحد، فحتى داخل المجتمع الواحد، يحدث أحياناً تضارب بين القيم، خاصة حين نكون بصدد مجتمع متعدد الثقافات والرؤى، أو فى مواجهة صراع سياسى حاد يمر به مجتمع معين فى فترة ما^(٥٧)؛ إذ إن «هناك أنماط حياة متنافسة داخل الأمة الواحدة. فبصرف النظر عن مستوى التقدم التقنى أو معدل نمو الأمة، أو نوع النظام السياسى فى أى بلد، فإنه يتشكل من ثقافات سياسية متنافسة، وليس من ثقافة سياسية واحدة»^(٥٨).

(٥٥) ريمون بودون، «موضع الفوضى»، ترجمة: منصور القاضى، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٦٢.

(57) David L. Sills, (Editor), International Encyclopedia of The Social Sciences, Volume 15, New York, The Macmillan Company & The Free Press- London, Collier, Macmillan Publishers, p: 283.

(٥٧) د. خليل أحمد خليل، «معجم المصطلحات الاجتماعية»، (بيروت: دار الفكر اللبناني)، الطبعة الثالثة، ١٩٩٥، ص: ٣٣٤.

(٥٨) مجموعة من الكتاب، «نظرية الثقافة»، ترجمة: د. على سيد الصاوى، مراجعة وتقديم د. الفاروق زكى يونس، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، يوليو ١٩٩٧، ص: ٣٤٦.

وهذا الفضاء الواسع من المعانى والتجليات الذى يحيط بمفهوم القيمة، جعل استخدامها مفتوحاً أمام الباحثين فى كثير من مجالات المعرفة، فعلماء النفس ينظرون إليها على أنها قريبة من الاتجاهات والميول والعواطف والحاجات والدوافع النفسية، والأنثربولوجيون يرون أنها روح الشعب، ونمط الثقافة، وأسلوب الحياة، والاقتصاديون ينظرون إليها على أنها «ثمن» الأشياء الذى يحدده الانتفاع بها، ويرى فيها الفلاسفة المثل العليا التى تشكل إطاراً مرجعياً للحق والخير والجمال، وبالنسبة للفقهاء فإنها تدور حول «الحلال والحرام» اللذين يحددهما النص الدينى، ويتعامل معها علماء السياسة والاجتماع على أنها أمر يرتبط بالمصالح والأعراف والأيدولوجيات والحقوق والواجبات⁽⁵⁹⁾.

لكن كل هذه المعانى تدل بصيغة واضحة على أن هناك اختلافاً بين أى قيمة سياسية وبين الأيدولوجيا، وإن كانت الأخيرة تنطوى فى بنيتها ومضمونها قيماً سياسية معينة، تختلف أنواعها من أيدولوجيا إلى أخرى، كأن نقول: إن القيمة الأعلى فى الشيوعية هى قيمة المساواة، وفى الليبرالية هى قيمة «الحرية».

(59) David L. Sills, op.cit, p:284.

الفصل الثالث

الأدلجة ضرورة أم يجب التخلص منها؟

فى كتابه «عصر الأيدولوجيا»، طرح جون شوارتز مانتل تساؤلاً حول ما إذا كان للأيدولوجيا مستقبل فى ظل النداءات والآراء العديدة التى تحدثت عن نهايتها، وضرورة إلقتها فى متحف التاريخ البشرى، وأجاب: «إن مختلف الأيدولوجيات مهمة لتحديد الإطار الخارجى للحقائق المعاصرة، وهى تقترح طرائق بواسطتها يصبح التغيير ممكناً»^(٦٠).

وهذا الرأى ليس الأول من نوعه، ولن يكون الأخير، لكنه يستمد وجاهته من أنه يأتى على لسان شخص يدافع عن الديمقراطية الغربية، ويشاطر الذين يضعون أصابعهم فى آذانهم حين يسمعون كلمة أيدولوجيا الرأى حيال قضايا أخرى كثيرة. ليس هذا فحسب، بل إنه يرى أن «التفكير الأيدولوجى يحتل جزءاً مهماً من عملية الديمقراطية السياسية؛ حيث لا يمكن للأحزاب السياسية أن تعمل دون مبادئ عامة أو أهداف إرشادية تنقيد بها؛ ولذا فإنه من الممكن أن تكون نهاية الأيدولوجيا هى نهاية للديمقراطية السياسية، ونهاية للمبادئ فى الحياة السياسية»^(٦١).

(60) John Schwarz Mantel, The Age of Ideology : Political Ideologies from The American Revolution to Post - Modern Times, London, Macmillan, Press Ltd 1st Edition, 1998, p: 187.

(61) Ibid, p: 187.

لكن رؤية مانتل تقف في وجه تيار من الغرب يضم ساسة ومفكرين، يناهضون الأيديولوجيا، فها هو الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريجان يقول:

«أنا كمواطن أتردد أو لا أحب أن أرى أى حزب قد ارتكب فعلاً محرماً من خلال اعتناق مبادئ أيديولوجية. لقد قضينا مائة وسبعين عاماً في هذا البلد نعمل على أساس قاعدة مفادها أن الديمقراطية قوية بالقدر الكافي لتقف في وجه الأيديولوجيا»⁽⁶²⁾.

وها هو مفكر بحجم كارل بوبر يؤكد أنه في العلوم الاجتماعية يجب عدم التحدث عن حتمية أو نبوءة، وليس لأحد أن يتجاوز حدود المتاح، ويدعى أن بإمكانه رسم الطريق الذي ستسير فيه الإنسانية، مغلفاً ادعاءاته بأطروحات تلبس ثوب العلم؛ إذ إن الواقع الاجتماعي أكثر عمقاً وتعقيداً وصيرورة مما يتصور هؤلاء الذين يريدون أن يعينوا أنماطاً أو قوانين ثابتة لحركة الحياة الاجتماعية تؤهلهم لإضفاء صبغة علمية على نبوءاتهم بالحالة التي سينتهي إليها المجتمع. ويسهب بوبر في شرح ما أسماه «خرافة التاريخانية»، منطلقاً من أن التاريخ البشرى يتأثر في سيره بشكل قوى بنمو المعرفة الإنسانية، وأنه لا يمكن لنا بالطرائق العلمية أو العقلية أن نتنبأ بنمو معارفنا؛ ليبيرهن بذلك على أنه لا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني، وهذا معناه رفض إمكانية قيام تاريخ نظري، أى علم تاريخ اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري، أو نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن

(62) Nicholas Comfort, *Brewers Politics: A Phrase and Fable Dictionary*, London, Cassell PLC, 2nd Edition, 1995, p: 289.

تكون أساساً للتنبؤ، ومن ثم يخطئ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوصل إليها بمناهجه، ويصبح من الضروري دحض كل أصناف التنبؤ الاجتماعي^(٦٣).

وإذا كان بوبر قد انتقد الأيدولوجيا من منظور علمي منهاجي، فقد سبقته «نظرية التلاقى» التي ظهرت في خمسينيات القرن الماضي في مثل هذا النقد لكن بأسانيد من التطور الاجتماعي. فهذه النظرية التي تعود جذورها إلى علماء الاجتماع مثل ماكس فيبر وزيميل، ترى أن المجتمعات الحديثة تتطور بطريقة واحدة، وطبقاً لنموذج واحد كامن، ومن ثم يقود التحديث إلى ظهور أنماط متشابهة، رغم اختلاف نقطة الابتداء الأيدولوجية.

فجوهر التحديث يكمن في الترشيح في سياق نموذج الطبيعة/المادة، وتلجأ المجتمعات المحدثه، رأسمالية كانت أم اشتراكية، إلى عملية ترشيح للبيئة الاجتماعية والحياة الإنسانية، من الداخل والخارج، حيث يمكن تنظيم المجتمع عبر التخطيط المركزي، الأمر الذي يعنى تحكم البيروقراطية، وتنظيم الحياة في تجاوز للخلافات الأيدولوجية الظاهرية من ناحية، ويشير إلى أن حال الإنسان في المجتمع الصناعي الاشتراكي لا يختلف عنه في المجتمع الصناعي الرأسمالي، حيث التشيؤ والاستلاب والاعترا ب والتسلع... إلخ^(٦٤).

(٦٣) كارل بوبر، «بؤس الأيدولوجيا: نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي»، ترجمة: عبدالحميد صبرة، (بيروت: دار الساقي)، سلسلة (الفكر الحديث)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٧، ٨.

(٦٤) د. عبدالوهاب المسيري، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، الجزء الأول، ص: ٢٣٩.

لكن هذا التصور لم يلق ذيوماً لتستمر الأطروحات الأيدولوجية حاضرة بشدة في المجتمعات كافة.

وبوجه عام، نظر الذين يعبدون العلوم الطبيعية إلى الفكر الأيدولوجي بامتناع شديد، ظانين أن الارتباط بمعتقدات مسبقة لا تبني على تجربة شخصية هو من قبيل المراهقة الفكرية^(٦٥)؛ ولذا رفع هؤلاء شعار «التحرر التام من الأيدولوجيا». وقد تعمق هذا التوجه بعد تفكك الاتحاد السوفييتي؛ إذ اعتبر البعض أن انهياره كقائد للشيوعية في العالم كان نهاية لعهد ما في طريقة التفكير، ونقطة بداية ذات معنى لصياغة موقف محدد للأيدولوجيا^(٦٦). فهذا الحدث، ولا يعود القول بـ «نهاية الأيدولوجيا» إلى تلك اللحظة التاريخية الفارقة فقط، بل يرجع إلى تاريخ سابق على ذلك، مرتبط بالشيوعية أيضاً. فحين مات ستالين خرج رايموند أرون ليقول في كتابه «أفيون المثقفين» إن ستالين لم يحمل معه إلى القبر الستالينية وحدها، بل أيضاً عصر الأيدولوجيا برمته. لكن التعبير ظهر لأول مرة في كتابات الروائي ألير كامى عام ١٩٤٦ على وجه التحديد، حين انتقد جهود الاشتراكيين الفرنسيين لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق.

وبعد هذا بسنوات، استخدم هـ. ستوارت هيوز الأستاذ بجامعة هارفارد تعبير «نهاية الأيدولوجيا» في دراسة له عن مزاج المثقفين

(٦٥) د. عبدالله العروى، مرجع سابق، ص: ١٠.

(66) Kenneth Minogue, Ideology after The Collapse of Communism in Alexandras Shtromas, The End of ISMS? : Reflection of The Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse, Black Well, Oxford UK , Cambridge USA, 1st Edition, 1994, p: 15.

الأوربيين انتقد فيه اليسار بصيغ لاذعة واتهمه بأنه يفتقد القدرة على الإقناع. ثم جاءت جوديث ن. شكلار لتتحدث في كتابها «ما بعد اليوتوبيا: انهيار الإيمان السياسي» عن نهاية الراديكالية، وتصفها بأنها صارت «موضة بالية»، وتعتبر أن الاشتراكية ليس لديها ما تقوله^(٦٧).

وهناك من يمسك العصا من المنتصف، ويتناغم، إلى حد ما، مع أطروحة تشيوارز، المشار إليها سلفاً، وذلك بالحديث عن سقوط أيدولوجيات، ليس لإخلاء العالم تماماً منها، لكن لإفساح الطريق أمام أيدولوجية جديدة. وفي هذا الصدد، يتحدث جاك سنيدر عن أن سقوط حائط برلين كان رمزاً لانتصار الليبرالية على أيدولوجيتين نافستاها طيلة القرن العشرين، وهما الشيوعية والفاشية القومية. لكنه يعتبر أن هذا الانتصار جعلنا نصل إلى «نهاية التاريخ»؛ حيث انهارت الدكتاتوريات، واكتسحت الديمقراطية الدول السلطوية في أمريكا اللاتينية وجنوب شرق أوروبا وشرق آسيا، وفي كل مكان تم تطبيق اقتصاد السوق^(٦٨).

ويزاوج هذا الرأي بين ما ذهب إليه المفكران الأمريكيان فرانسيس فوكوياما في حديثه عن «نهاية التاريخ وخاتم البشر» بانتصار الليبرالية، وصمويل هنتنجتون في تناوله لما أسماه «الموجة الثالثة للديمقراطية»؛ حيث يكسب التوجه الديمقراطي أرضاً جديدة في نظره، وتسرى قيمه من مكان إلى مكان باستمرار ملحوظ.

(٦٧) راسل جاكوبي، مرجع سابق، ص: ١٥/١٢.

(68) Jack Snyder, From Voring to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, New York - London, W. W., Norton & Company, INC, 1st Edition, 2000, p: 16.

وهناك من طرح رؤى مناقضة لمقولة نهاية التاريخ، لكنه في الوقت ذاته لم يرق له التمسك بالأيديولوجيا. فعلى سبيل المثال، اعتبر شانتال دلسون أن أفول نجم الأيديولوجيات يفسح الطريق أمام «دولة القانون» التي لا يمكن أن تتموضع إلا وسط مجتمعات فردية وعلمانية، ولأن هاتين الخاصيتين تفتقدتهما أغلب بلدان العالم، حسب رأيه، فإن التاريخ يبقى مفتوحاً أمام البشر ليبدلوا جهداً في سبيل الوصول إلى «مملكة العقل» التي تتخلى عن التفكير «الكلياني» أو «الشمولي» الذي تتسم به الأنظمة السياسية القائمة على أسس أيديولوجية^(٦٩).

وما سبق إن كان يشير إلى أن دلسون يتعامل مع الأيديولوجيا على أنها مسألة سلبية لأنها تعوق الوصول إلى دولة القانون، فإنه لا يعنى أبداً أنه قد نأى بأطروحاته عن الوقوع تحت طائلة الأيديولوجيا؛ فتأسيسه لهذه الدولة على مبدئين عريضين هما الفردية والعلمانية، جعل تلك الأطروحة تلبس رداء أيديولوجياً إلى حد ما.

وأخذ آخرون خطوة أكثر تقدماً على طريق الانحياز لضرورة الأيديولوجيا، فأكدوا أن الشعار الذي يدعو إلى التحرر التام منها هو «تخيل ساذج»، وأن الذين يصورون لأنفسهم أنهم تمكنوا من تحقيق ذلك واقعون ضحية وهم كبير، «فالراء الذي يطالب بإلغاء الأيديولوجيا وإزالتها من الوجود لا بد له من تقييمها أولاً قبل الإقدام على تلك الخطوة. وعملية التقييم ذاتها تشكل في حقيقة الأمر

(٦٩) شانتال ميلون دلسون، «الأفكار السياسية في القرن العشرين»، ترجمة: د. جورج كتورة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٢٤٣.

أيدولوجيا.. ومن ثم فإن تأثير الأيدولوجيا بالنسبة للواقع الاجتماعى سيظل قائما، حيث إنها تقدم إجابة عن أهم الأسئلة التى تتعلق بحياة البشر؛ ولذا فإن التخلص منها كلية يصبح مسألة عديمة الفائدة»^(٧٠).

فكل منا يحمل أيدولوجيا ما بوعى أو بدونه؛ إذ إن كل شخص يثمن قيما محددة، مثل الحرية والمساواة والعدالة والسلطة والملكية والقانون. وكلنا يحمل أشياء مسبقة للحكم على الأمور، حتى الذين ينكرون ذلك أو يدعون التخلص من هذه الحالة، تحت حالة من التجرد العلمى تسمى «الموضوعية».

فنحن ننظر للعالم من خلال تصوراتنا وأفكارنا، ونرتبط بهؤلاء الذين يحملون أفكارا وروى متطابقة أو متشابهة مع تلك التى نعتنقها^(٧١). ليس هذا فحسب، بل هناك من يربط الأيدولوجيا بالطبيعة البشرية، فالليبرالية الكلاسيكية تأسست على أن الطبيعة الإنسانية أنانية لكن رشيدة، ومن ثم بات لديها أن المجتمع المثالى هو الذى يوفر لأفراده أقصى درجات الحرية فى تحقيق مصالحهم الذاتية فى إطار مناقسة بين الجميع حول تلك المصالح. والاشتراكية انطلقت من أن البشر متساوون ومتعاونون، ولم يجبلوا على الأنانية والتنافس اللذين هما سمتان لمجتمع طبقى منقسم يفسد الطبيعة الإنسانية ويحول دون تقدمها.

(٧٠) د. حمدى عبدالرحمن حسن، «الأيدولوجية والتنمية فى إفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (القاهرة/ جامعة القاهرة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١١.

(71) Roy C. Macridis, Mark L. Hulling, Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes, Harper Collins College Publishers, 6th Edition, 1996, p: 1.

وبنت الفوضوية رؤيتها على أن طبيعة البشر تنقسم بالعفوية الاجتماعية؛ ولذا فإنها تفسد حين يمارس البعض سلطة على الآخرين، ويصلح المجتمع مثاليًا حين يخلو من سيطرة أى أحد على آخر^(٧٢). أما دانييل بيل فلم يتلمس الطبيعة البشرية ليعيد التفكير فى موقفه من الأيدولوجيا، بل راقب الأحداث والوقائع، وبعد أن هاجم الأيدولوجيا بشدة فى الطبعة الأولى من كتابه «نهاية الأيدولوجيا» المنشور عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها افتقدت حيويتها الثقافية، عاد بعد عامين فقط، لينصح بالآ ندير ظهورنا لها تمامًا، وليتحدث عن «يسار جديد»^(٧٣).

لكن حتى أولئك الذين لا يتخيلون أن هناك عالمًا خاليًا من الأيدولوجيا، سواء لإيمانهم بضرورتها أو لاعتقادهم فى ارتباطها بالطبيعة البشرية أو أنها تفرض وجودها حتى فى الوقت الذى يدعى فيه البعض أنهم يعملون فى ظل غيابها، لم ينكروا أن الأيدولوجيات تعرضت لتصدع بفعل انهيار الاتحاد السوفييتى وسقوط الشيوعية فى أوروبا الشرقية.

وهنا وجد المتمسكون بها أنفسهم ممزقين بين الانحياز لها وعدم القدرة على الفكك من الأوضاع التى ترتبت على تصدعها واهتزاز العديد من أركانها، ومن ثم كان لابد من مرونة فى التعامل مع الأيدولوجيا، بحيث يتم إسقاط التصورات الجامدة والانحيازات المريضة والأوهام السائدة حول أى شكل من أشكالها، وذلك فى ظل اعتقاد واقعى مفاده أن

(72) Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester, Manchester University Press, 1995, 2nd Edition, p: 4/5.

(٧٣) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ١٥، ١٦.

الأيدولوجيا ستستمر بأشكال أخرى، وأنها ستظل أداة للصراع البشرى، ومناطقاً للتمييز بين مختلف النظم والمجتمعات.

ففى ضوء هذا التصور الذى رشده التجارب المريرة فى متابعة جدل الأيدولوجيا فى الواقع، بات من المتوقع أن تنحو الأيدولوجيات منحى عملياً، بحيث تصبح المصلحة ضالتها المنشودة، حيث تجدها تستوعبها وتجعلها فى قلب مبادئها؛ مما يقود فى بعض الحالات إلى توسيع نقاط التماس والتداخل بين الأيدولوجيات المتعارضة، بحيث لا تتخرج من الاستعارة من بعضها البعض، والقيام بتوفيق مبادئ وتصورات من هنا وهناك بما يحقق المصلحة الاجتماعية، ما دامت كل أيدولوجيا تنفرد بتصورات وثوابت عامة تميزها عن غيرها فى نهاية المطاف^(٧٤)، ومادام هناك انفتاح على «الأخر»، وتسامح مع عطائه الفكرى، وتفهم لأسلوب حياته، ورغبة صادقة فى البحث عن الحقيقة.

فالأيدولوجيتان الكبيرتان فى القرن العشرين، الاشتراكية والرأسمالية، شهدتا من النقد الذاتى والتطويع ما يبرهن على أن موت أيدولوجية ما، وانقراض من يتبعون خطاها - أمر غير واقعى. وهنا يقول سمير أمين: «لا نؤمن بشيخوخة الماركسية وبعض النظريات الأخرى، بل على العكس نعتقد أن المادية التاريخية لم تفقد بعد مغزاها العلمى»^(٧٥).

(٧٤) د. أحمد عبدالله، «نحن والعالم الجديد: محاولة وطنية لفهم التطورات العالمية»، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والمعلومات)، سلسلة «كتاب المحروسة»، العدد رقم (١١)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٦.

(٧٥) د. سمير أمين، «ما بعد الرأسمالية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة (كتاب المستقبل العربى)، رقم (٩)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص: ١٦٣.

علاوة على ذلك، فإن اليسار أصبح اليوم - وبدرجة كبيرة - يتحدث بلغة ليبرالية، مستخدماً مصطلحات مثل الحقوق والتعددية^(٧٦). أما بالنسبة للرأسمالية، فقد جددت نفسها حسبما يقول فؤاد مرسى، فهي تغلبت على أخطر التناقضات في اللحظة المناسبة، وصارت رأسمالية معاصرة، تستجيب لمقتضيات العصر بشكل حيوى.

فقد استطاعت أن تجدد قواها الإنتاجية، وتعيد تنظيم علاقاتها في هذا الشأن بحيث لا تفلت من قبضتها، واستعادت أكثر مستعمراتها القديمة، لتظل رغم استقلالها أطرافاً لمراكز الرأسمالية الرئيسية. وتختلف الرأسمالية المعاصرة بوجه بين عما كانت عليه في مطلع القرن العشرين وأواسطه بفعل الثورة العلمية والتقنية، ومن ثم تمكنت من تصويب مسارها في ظروف احتدام المواجهة مع الاشتراكية، وفقدان المستعمرات السابقة، بفعل حركات التحرر في دول العالم الثالث، واستطاعت أن تحدث صورتها ومسلكها بطريقة مذهلة لتقوم رأسمالية ما بعد الصناعة التي جعلت العلم نفسه قوة إنتاجية، وفتحت آفاقاً جديدة للإنتاج، ووسعت السوق، وصاغت علاقة ذات طابع خاص بين الإنسان والآلة^(٧٧).

وإذا كانت «مرونة» الرأسمالية وتلمسها المصلحة، واستفادتها من عطاءات الأيدولوجيات الأخرى، إلى حد ما، بما فيها الشيوعية، قد

(٧٦) راسل جاكوبى، مرجع سابق، ص: ٢٢.

(٧٧) د. فؤاد مرسى، «الرأسمالية تجدد نفسها»، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (١٤٧)، مارس ١٩٩٠، ص: ٧، ١٢.

حماها من الانهيار، حتى الآن، فإن بعض القيم المحمولة لدى الاشتراكية لم تسقط بعد؛ إذ إن المساواة والعدل الاجتماعى سيظلان غايتين لكل من يبحث عن عالم أفضل بالنسبة للمسحوقين والفقراء، سواء كانوا أفراداً أو دولاً، خاصة فى ظل «توحش» الرأسمالية، وتعامل الدول المتقدمة اقتصادياً بطريقة «غير متكافئة» مع الدول النامية والفقيرة، وفى ضوء اتساع الفجوة باستمرار بين الطبقات فى العديد من دول العالم.

فسقوط الاتحاد السوفييتى، إن كان قد قاد إلى انهيار الأنظمة الشيوعية فى أوربا الشرقية، فإن هذا لم يمنع من انتصار العديد من الأحزاب ذات التوجه الاشتراكى فى العديد من دول أوربا الغربية. وحركة «العولمة» التى تعد أقصى مراحل الرأسمالية العالمية، حتى هذه اللحظة، تجد من يناهضها، حتى داخل البلدان الرأسمالية نفسها، ويطرح بعض هؤلاء آراء ذات صبغة اشتراكية فى كثير من الأحيان. وقضية تطوير الأيدولوجيا لنفسها كى تتماشى مع الواقع، أو على الأقل تسليمها بضرورة تغيير شىء ما من بنيتها الفكرية وأساليبها، حتى تحافظ على استمرارها - لم تقتصر على الأيدولوجيات الكبرى مثل «الليبرالية» فى شقها الاقتصادى المتمثل فى الرأسمالية، فحسب، بل إن بعض الأيدولوجيات المحدودة غيرت فيما بعد بعض قناعاتها؛ كى تقى نفسها من الانقراض، والخروج خارج حركة التاريخ.

أما الأيدولوجيات التى وقفت جامدة عند أفكار معينة لم تتعدها، أو تجعلها تدخل فى جدل حقيقى مع الحياة، بحيث يتم اختبار مقولاتها

على الأرض، فلم تفارق الهامش طيلة تاريخها، وتركت القلب لأيدولوجيات أخرى أكثر واقعية.

ويمكن هنا أن نضرب مثالاً بالفوضوية أو «اللاسلطوية» التي تبلورت على يدى المفكرين الفرنسى جوزيف برودون (١٨٠٩-١٨٦٥)، والروسى ميخائيل باكونين (١٨١٤-١٨٧٦). ومنذ البداية، رفضت الفوضوية السلطة والنظام تماماً، ومن ثم لم تقبل أيًا من أساليب الحكم التي كانت مطروحة آنذاك، الأمر الذى يكشف عنه الحوار التالى بين برودون وأحد الأشخاص الذين ينتمون إلى التيار المحافظ:

«- أنت جمهورى؟

- جمهورى. نعم، ولكن هذا لا يعنى بالنسبة لى الدولة والملوك.

- آه حسناً.. أنت ديمقراطى؟

- كلا.

- ماذا؟! ربما أنت ملكى.

- كلا.

- إذن دستورى؟

- لا سمح الله.

- إذن أنت أرسقراطى؟

- كلا على الإطلاق.

- أنت تريد خليطاً من الحكومة؟

- حتى بدرجة أقل .

- إذن ماذا أنت؟

- أنا لاسلطوى»^(٧٨).

والتصور الأول عن «الفوضوى» أنه إنسان متمرد يرفض المجتمع ، ولا يقبل بأوصياء عليه ، ويحرر نفسه من كل ما هو مقدس ، وينبذ الأشخاص الرسميين ، ويعتبر الدولة أكثر المفاهيم المسبقة ضرراً ، وأنها هي التى أعمت الناس طوال العصور . فكل دولة طغيان ، وحكم الإنسان للإنسان عبودية ، وهو ما يلخصه برودون فى قوله:

«كل من يضع يده علىّ ليحكمنى فهو مغتصب وطاغية . . أنا أعلنه خصماً لى»^(٧٩).

أما باكونين فيعتبر الدولة تجريداً يلتهم حياة الناس ، ومقبرة هائلة حيث تسمح كل الطموحات الحقيقية والقوى الحية لبلد بكرم وسعادة لنفسها بأن تدفن باسم ذلك التجريد ، ويزعم أن النظام التمثيلى بعيد عن كونه ضماناً للشعب ، بل على العكس يخلق ويصون الوجود المستمر لأرستقراطية حاكمة ضد الشعب»^(٨٠).

ومن ثم ، لم يجد باكونين فى الاقتراع طريقاً لتحرره من قبضة السلطة ، لكن برودون اضطر إلى تعديل هذا الموقف؛ استجابة

(٧٨) دانييل جورين ، «اللاسلطوية: من النظرية إلى التطبيق» ، ترجمة: مزاحم الطائي ، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان) ، الطبعة الأولى ، ص: ٣٧/٣٨ .

(٧٩) المرجع السابق ، ص: ٤٢ .

(٨٠) المرجع السابق ، ص: ٤٣/٤٥ .

لمقتضيات الواقع، واندماج في الانتخابات البرلمانية، من جهة.. ومن جهة ثانية، وجدت الفوضوية نفسها معبأة لدفع اتهامها بعدم النظام، فوصفت مسلكها بأنه نظام طبيعي حيوى مستقل ذاتياً، يناقض النظام الاصطناعى المفروض فوقياً عبر سلطات الدولة.

ثم جاء أحد المفكرين الفوضويين في القرن العشرين وهو فولان؛ ليحاول تطوير فكرة «التنظيم» هذه، منطلقاً من اقتناع يقوم على وجود تفسير خاطئ، أو على الأغلب جداً خطأ متعمد، يزعم أن المفهوم التحررى يعنى غياب كل تنظيم، «هذا افتراء تام. إنه ليس موضوع تنظيم، أو عدم تنظيم، بل مبدآن مختلفان في التنظيم»^(٨١).

لكن هذه المحاولات لم تكن تجارى قط حركة الواقع أو على الأقل تلاحقها، ولم تكن بالكثافة المطلوبة، ومن ثم ظلت الفوضوية في مرحلة الطوباوية، حيث الحلم بإنسان متحرر من السلطة تماماً، بينما كانت أيديولوجيات أخرى أكثر عملية فارتضت بالسلطة، وآمنت بأن الدولة ضرورة، وليست شراً لا بد من القضاء عليه، كما آمن بعض الفوضويين، وكرست جهدها من أجل منع استبداد هذه السلطة، ابتداء من اكتسابها الشرعية من الشعب عن طريق الانتخابات، وانتهاء بالمساءلة البرلمانية والقضائية للمسؤولين الرسميين، مروراً بتوافر العديد من الحريات العامة.

وعلى النقيض من ذلك، هناك أيديولوجيات تعيد ترتيب أفكارها، وتلائم أوضاعها مع ما استجد من ظروف، وتطور رؤيتها بما يتماشى

(٨١) المرجع السابق، ص: ٧٣.

مع السياق العام ، ولا يخرجها من التاريخ تماماً. ومن بين هذه الأيدولوجيات «الفاشية»^(٨٢) التي اشتق اصطلاحها «Fascism» من الكلمة الإيطالية fasces ، وهي تعنى حزمة من الصولجانات كانت تُحمل أمام الحكام في روما القديمة؛ لتبرهن على سطوتهم وسلطانهم. وقد تم استعمال هذه الكلمة في تسعينيات القرن التاسع عشر بإيطاليا؛ للإشارة إلى جماعة أو رابطة سياسية يعتنق أفرادها الاشتراكية الثورية، ثم أعطاها بنيتو موسوليني بُعداً أيدولوجياً خالصاً بعد أن شكل جماعة برلمانية مسلحة أثناء الحرب العالمية الأولى تعتنق مثل هذه الأفكار، كانت نواة للحزب الفاشي الذي تأسس عام ١٩١٩، مستفيداً من الظروف التي كانت تمر بها أوروبا آنذاك في ترسيخ أفكاره، وتبرير قيامه وانطلاقه، ومنها أن القارة العجوز كانت آنذاك حديثة العهد بالديمقراطية، وتعاني اضطراب الثورة الصناعية، والأزمة الاقتصادية التي هددت فئات وشرائح اجتماعية عديدة؛ بفعل الاحتكارات والتوحش الرأسمالي. في الوقت نفسه، كانت أوروبا تشهد ثورة كبرى هي الثورة البلشفية في روسيا، وتواجه مخلفات الحرب العالمية الأولى، التي أججت النعرات القومية، وخلقت حالاً من عدم الشعور بعدالة النظام الدولي.

ومع أن الفاشية تقترب بإيطاليا وألمانيا قبل الحرب العالمية الثانية، فهناك أنظمة حكم فاشية ظهرت في بلدان أخرى مثل

(٨٢) تم الاعتماد بشكل أساسي في هذا الجزء على دراسة رانيا نبيل وهبة رءوف عزت المعنونة بـ «الفاشية: نظام من الماضي أم أيدولوجية قابلة للتجدد؟» التي بثتها شبكة إسلام أون لاين، في قسم «مفاهيم»، www.islamonline.com

إسبانيا والبرتغال واليونان والأرجنتين والبرازيل وتشيلي وجنوب إفريقيا ولبنان^(٨٣).

ويؤمن الفاشست بما يسمى «المذهب الحيوى» الذى يقوم على أن الكائنات الحية تستمد خصائصها من «قوة حياتية» عالمية، معتمدة فى هذا على أفكار تشارلز داروين حول «أصل الأنواع» التى أمدت الفاشيين بحزمة من القيم تربط الخير بالقوة، والشر بالضعف، وترى أن البقاء للأقوى، وأن الحياة سلسلة من الصراعات المتواصلة. ومن ثم تؤمن الفاشية بتفوق عنصر بشرى على العناصر الأخرى كافة، وتدعو إلى التعصب القومى، والتمسك الصارم بالكبرياء الوطنية، وخضوع الفرد كاملاً للدولة، بوصفها أداة التحديث التى يجب ألا يسرى فى أوصالها أى مجتمع دينى أو مدنى قوى، ومن ثم سحق الفاشست معارضيهم، وأقاموا نظاماً بوليسياً حديدياً.

ورغم أن الفاشية تراجع حضورها فى الواقع الأوروبى، وفى السجال الأكاديمى حول الأيدولوجيا، لكن بعض أفكارها وتوجهاتها لا تزال تلهب حماس قوى سياسية متطرفة فى أوربا من جراء الأزمات الاجتماعية والنفسية التى توجدتها الرأسمالية والإفراط فى الحرية، فهامى الجبهة القومية بزعامة جون مارى لوبان فى فرنسا شهدت صعوداً ملموساً فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، وتحمس كثيرون لبرنامجها الذى يقوم على مقاومة قدوم الهجرات من دول الفرانكفونية. وجذبت

(٨٣) جراهام إيفانز وجيفرى نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبى: مركز الخليج للأبحاث)، الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٢٣٠.

الجماعات المناهضة للأجانب والقوميين الراديكاليين كحزب Republikaner دعماً متزايداً بعد الوحدة الألمانية عام ١٩٩٠ من جراء تدفق المهاجرين من الشرق الشيوعى سابقاً. وفي المملكة المتحدة أحيا الحزب البريطانى القومى BNP الدعوة العنصرية بمعارضة السماح باستقبال المهاجرين من آسيا للعمل فى بريطانيا، أو للجوء السياسى فى ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين. وعقب سقوط الحكم الشيوعى فى روسيا هبت جماعات تنادى بمعاداة السامية وتدعو للقومية الروسية، وقد تبنى هذا الموقف الأيدولوجى الحزب الليبرالى الديمقراطى.

وتشكل هذه الأحزاب والقوى السياسية نوعاً من «الفاشية الديمقراطية» التى خلعت الاستبداد والإيمان بالعمل تحت راية الحزب الأوحد؛ لتقبل التعددية السياسية، وترضى بالانتخابات وسيلة لتداول السلطة، وتقبل العمل من الآخرين من أجل مصلحة الدولة. وهذا الطور الجديد من الفاشية يجعلها مؤهلة للانتعاش مجدداً، بفعل امتلاك القدرة على جذب قطاعات من الشباب، الأمر الذى يضمن لها مكاناً على الساحة السياسية الأوروبية فى القرن الحادى والعشرين.

وما جرى على الفاشية ينسحب على توءمها «النازية» التى لم تمت بل راحت، وللظروف نفسها التى تواجه نظيرتها المشار إليها سلفاً، تعيد ترتيب أوضاعها؛ لتلائم الحداثة السياسية الأوروبية، راضية بالإطار السياسى العام الذى تعمل فيه، ومركزة على صياغة أفكارها الأساسية بطريقة جديدة، تجذب قطاعات من الجماهير تميل إلى التعصب القومى.

الفصل الرابع

أيدولوجيا مهبدة أم منظومة قيم؟

إذا كان فناء الأيدولوجيا أو انقضاء مفعولها أمراً غير واقعي، وكانت الحاجة إليها «ضرورة»، فإن من الطبيعي أن نبحث عنها، ونتمسك بها. لكن علينا أن نعرف جيداً ما إذا كان ما نحن قابضون عليه ليس فيه ما يضرنا، ويشدنا إلى الوراء. فالأيدولوجيات طالما مارست عنفاً رمزياً، وأدت إلى وقوع قهر مادي، وكثيراً ما بررت أخطاء الأنظمة الحاكمة، ولعبت دوراً في تزييف الحقائق، وتخريب الوعي، وكانت بمثابة «دوجمائية» جامدة، وسجال خطابي، وطرح أسطوري، لا يصلح حالاً، ولا ينهض بواقع، واستبعدت رؤى «الآخر» لتحجر على التفاعل الفكري والاجتماعي الطبيعي الذي يرقى بالأوضاع.

ومن ثم، فإن التسليم التام للأيدولوجيا، وقبول وجودها بوجه عام، يجب ألا يعمينا عن أخطائها الكبيرة، ومشكلاتها بالغة التعقيد، وتجاربها المريرة. ولا يمكن التفكير في بناء «أيدولوجية جديدة» أو إعادة النظر في قناعاتنا الفكرية من أجل صياغة رؤية أنجع، بالقفز على الحقائق المرتبطة بممارسات الأنظمة التي قامت على أساس أيدولوجي صارم، أو دون الاستفادة من التراكم التاريخي للتجارب الإنسانية مع مختلف الأيدولوجيات.

لقد حدثت قراءة الأخطاء التي ترتبت على التطبيق الحرفي المنغلق للأيدولوجيا بالعديد من المفكرين في شتى أنحاء العالم إلى تقرّظ «نهاية الأيدولوجيا». وفي عالمنا العربي نجد مفكراً مثل محمد عزيز الحبابي ينادى بالبحث عن عالم أفضل، «يتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع أو لا يتحقق إطلاقاً»^(٨٤)، لا يرتبط بإطار فكري محدد وثابت، وذلك من خلال رؤية فلسفية أطلق عليها اسم «الغدية» التي هي في نظره «فلسفة جديدة تستسيغ مكتسبات الفكر المعاصر وتتفتح على المستقبل... لا تخضع لأي نسق مسبق... وتعتمد على الشك المنهجي الذي يجعلنا نضرب بالوثوقية عرض الحائط سواء كانت في العلوم الإنسانية أو الطبيعية»^(٨٥).

وهذه الرؤية إن كانت تريد صياغة الواقع على أسس فكرية جديدة، فإنها، في الوقت ذاته، لا ترضى بوجود «مسبقات» أو «ثوابت»، وهي مسألة تبدو غير واقعية وليست مفيدة، فإنسان بلا ثوابت، حتى لو كانت من صنع ذاته أو من واقع تجربته الضيقة، هو إنسان لم يولد بعد. فالأفضل يبدو هو تحديد مبادئ جوهرية وقيم عامة متسعة الرؤية ومرنة للغاية فيما يرتبط بالأساليب التي يمكن اتباعها من أجل تحقيق الأهداف التي يصبو إليها المجتمع.

إن رؤية فيليب برو التي تقوم في بعض جوانبها على «أيدولوجية مرنة» تبدو أكثر واقعية من طرح الحبابي الذي يجافي الوثوقية، حتى

(٨٤) د. محمد عزيز الحبابي، «عالم الغد: العالم الثالث يتهم - مدخل إلى الغدية»،

ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩١، ص: ٢٢.

(٨٥) المرجع السابق، ص: ٢٠٥.

في العلوم الطبيعية. فالأول يريد للصلب من الأيدولوجيا أن يلين، وأن يوجد قاسم أيدولوجي مشترك، «حتى وإن ترك عند الحدود للأيدولوجيات المنشقة أو المتطرفة فرصة التعبير عن نفسها من أجل الحفاظ على مظاهر التعددية»^(٨٦).

أما الثاني فلا يروق له وجود إطار فكري متكامل للحياة من الأساس؛ إذ يقول: «إن انقطاع الفلسفة عن التأمل النظري المحض، واكتفاءها بنظرة مجزأة عن الأحداث والأشياء سيجعلها تظاً الأرض، وتتعلم من جديد المشى على الأرجل، حينذاك ستفتح عينيها جيداً على مجموع واقع الإنسان - الكل، ولن تهمل العلوم الجديدة ولا الحياة الروحية في علاقاتها مع الحكمة والتقدم»^(٨٧).

ويقدم سالم يفوت قراءة تبدو مختلفة للغدية؛ إذ يرى أنها «فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث كما تنفتح على المستقبل دون أن تنكر الهوية الوطنية، أي فلسفة توجه المستقبل في دروب أخرى غير تلك التي سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم»^(٨٨). وهذا قد يعني أن الحبابي لم يستطع أن يتجاوز وجود خصوصيات لدى الشعوب والحضارات، لا يمكن إهمالها أو القفز عليها، حين نعكف على بناء مشروع فكري، أو فلسفة، تدير حياتنا بشكل أفضل مما هي عليه في الوقت الراهن.

(٨٦) فيليب برو، مرجع سابق، ص: ٢١٢.

(٨٧) الحبابي، مرجع سابق، ص: ٢٠٥.

(٨٨) د. سالم يفوت، «الهاجس الثالث في فلسفة محمد عزيز الحبابي»، في مجموعة باحثين، «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص: ٢٨٩.

لكن ما سبق يبين أن هناك نزعة نحو «الأطروحات المحدودة» التي تعالج كل مشكلة على حدة، وتلبى ما يطلبه المجتمع خطوة خطوة، في صيغة عملية سريعة، وهذا يعنى القطيعة مع الأيديولوجيا بتصوراتها المعهودة؛ تمهيداً لما يسميه ألفن توفلر «أيديولوجيات المستقبل الجديدة والكاملة»، ومن ثم يدعو إلى دراسة ميكروسكوبية للمسلمات التي نتمسك بها بصرامة شديدة، فربما نكتشف يوماً أنها لم تعد ملائمة للواقع الذي هو في طور الولادة. وتلك الدعوة تعنى ضرورة وجود جدل لا يتوقف مع الواقع بحيث يتم تطوير ما ينهض به بشكل مستمر، الأمر الذي يفرض التحرر من التزامات أيديولوجية بعينها، وهنا يقول توفلر:

«سواء كان انحيازنا لمبادئ حرية السوق الرأسمالية أو للماركسية، كما رأينا تطبيقها حتى الآن، أو درسنا الليبرالية ودولة العناية الإلهية، أو العقائد التقليدية الرامية إلى تطوير العالم الثالث، فإن كل هذه العقائد تبدو لنا أكثر فأكثر غير واقعية بقدر ما تتجاوز الأحداث صياغتنا النظرية بسرعة»^(٨٩).

وإذا كانت الأيديولوجيات في نظر توفلر «غير واقعية»؛ لأن الأحداث تتجاوزها، ولا يمكن لتصوراتها النظرية أن تلاحق ما جرى فإن تشوارز ينادى بـ«أيديولوجيات حديثة»، تتطور بشكل مستمر، وتكون أكثر مرونة لتتماشى مع التغيرات المتلاحقة في عالمنا

(٨٩) ألفن توفلر، «وعود المستقبل»، ترجمة: فارس عسوب، (بيروت: دار المروج)، ١٩٨٦، ص: ٩١.

المعاصر^(٩٠)، في حين يقترح سمير أمين «أيدولوجية عالمية الطابع»، خلقت الرأسمالية حاجة ماسة إليها.

ويرى توفلر أن لهذه الحاجة وجهين، الأول يرتبط بمستوى التحليل العلمي للمجتمع من أجل كشف القوانين العامة التي تحكم تطورات المجتمعات البشرية، والثاني يتعلق بمستوى المشروع الاجتماعي المطلوب الذي ينبغي أن يكون موجهاً إلى شعوب العالم كافة، ويتجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية، حيث تناقض الأوضاع وتضارب المصالح بين دول المركز ودول الأطراف^(٩١).

وتجاوز البعض هذه الهواجس بالحديث عن «إنسان عالمي» و«حكومة عالمية»، باعتبارهم أن الأول هو «مواطن متحرر من الشوفينية ومساوئها، مؤمن بإنسانيته التي تسبق أي إيمان آخر، ولا يجد تناقضاً بين ولائه للإنسانية وانتمائه إلى جماعة قومية أو دينية أو إثنية... يؤمن بالسلام والتسامح والمسالة على اختلاف أشكالها... يرفض مقولة الحرب العادلة، ويؤمن بأن الإنسان مخلوق مرن»^(٩٢). وأنه إذا آمن الإنسان بالقيم والأفكار السابقة سيكون الطريق أمام وجود «المواطن العالمي ممهداً».

(90) John Schwarz Mantel, Ibid, p: 187.

(٩١) د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، (بيروت: دار الفارابي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص: ١٥٥.
(٩٢) فضيل أبو النصر، «الإنسان العالمي: العولة والعالمية والنظام العالمي»، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص: ١٣٣، ١٣٤.

أما الثانية فتتمثل في «سلطة دولية فاعلة تحول دون تطور النزاعات إلى حروب، وتقض الخلافات قبل استفحالها»^(٩٣)، وتسمح بقيام عالم بلا حدود^(٩٤). وهذا التصور إن كان لا يزال ضرباً من الطوباوية فإنه يريد إزاحة الأيديولوجيات المتصارعة أو المتنافسة لحساب «أيديولوجية عالمية» تقف على ساقين: الأولى هي مواطن يستمد هويته من العالم برمته، والثانية إدارة تسير دفة الأمور في الأرض بأسرها.

لكن هذا التصور متسع إلى درجة «الخيالية»، وتحقيقه على الأرض يبدو صعب المنال، إن لم يكن مستحيلًا في ظل حديث عن «تصادم حضاري» أو علاقات دولية قائمة على منطق «المصلحة» دون غيرها، وقانون دولي مغيب أو يعمل في صالح القوى الكبرى، وتعددية واسعة في اللغات والأديان والأعراق والثقافات والطبائع.

وبدلاً من ذلك أو ترشيحاً لهذا الطرح، يقدم طارق البشري مفهومه للإنسانية؛ ليعطى هذا التصور طابعاً عملياً وواقعياً، فيقول:

«الإنسانية المنشودة هي إنسانية المساواة بين المواطنين في كل أمة، وبين الأمم كافة. وهي إنسانية الإحياء الحضاري لذوى الحضارات في العالم أجمع.. وإنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات. فإذا ضُربت علينا ألوان من الإنسانية تتبنى على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى.

(٩٣) المرجع السابق، ص: ١٣٥.

(٩٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر:

- L. Ali Khan, The Extinction of Nation-States: A World Without Borders, The Hague/ London/ Boston, Kluwer Law International, 1996.

وإذا كان التطور يرفضني كجماعة، فليست من أنصار التطور. وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة، فإنني لمن الرجعيين»^(٩٥).

وهذه الرؤية تؤكد الخصوصية المتفاعلة مع العطاء الحضاري للآخر، ترفض التذويب باسم «إنسانية جامعة»، وفي الوقت ذاته لا ترضى بما يطرحه «الانعزاليون» الذين يبنون تصوراتهم على خصومة هذا الآخر، أو اتهامه بأنه يحيك المؤامرة تلو الأخرى علينا؛ ليمنعنا من أن نتقدم.

* * *

إن من الواضح أنه إذا كان من الصعب دفن الأيدولوجيا، وإذا كانت الأيدولوجيات التي عرفها العالم حتى الآن لم تنجح في إسعاد البشرية ورفاهتها، فإن الوصول إلى «أيدولوجيا حديثة» يرتضيها الجميع، تحقق هذه السعادة وتلك الرفاهية كما يدعى البعض، أمر غير يسير، بل غير مطلوب في نظر الكثيرين.

فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوى بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات عديدة، فحتى في أكثر هذه المجتمعات تلمساً لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لا تزال حريصة على إنتاج فلكورها، ووضعها في وجه أي تيار يريد أن يجرف هذه الموارث والتقاليد.

(٩٥) طارق البشري، «تعقيب على بحث لجوزيف مغيزل بعنوان: الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»، في «القومية العربية والإسلام»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص: ٣٩٣.

كما أن لفظ أيدولوجيا نفسه يستعمله البعض في هذه الآونة للحديث عن «شيء كريه»، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف ولا يدفع إلى الأمام، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدواني^(٩٦). لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيدولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم في أفكار محددة، ينتمون إليها، ويدافعون عن اعتناقها، ويررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيدولوجية، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك. ليس هذا فحسب، بل إن أيدولوجيتهم هذه تبدو مقوطة بالنسبة لأعدائهم، تماماً كما هم بمقتون الأيدولوجيات التي تدفع إلى الصراع ضدهم، أو العمل على عكس ما تقتضى مصالحهم.

وإذا كان الفرار من الأيدولوجيا صعباً، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها في تبرير حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلي «الأيدولوجيا»

(٩٦) يمكن أن نضرب مثلاً على ذلك بالخطاب الذي أدلى به الرئيس الأمريكي جورج بوش (الابن) عقب التفجيرات التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من شهر سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث استعمل لفظ الأيدولوجيا ليشير إلى أمر مقوت بالنسبة للعقلية الأمريكية، وحين أطلق على الأفكار التي يتبناها أسامة بن لادن بأنها «أيدولوجيا دموية»، مسترجعاً صراع الولايات المتحدة مع الأيدولوجيات الأخرى، مثل الشيوعية والفاشية والنازية. انظر في هذا الصدد:

- Washington Post, What to Fight For, 23/ 9/ 2001.

وتتخلص من شوائبها العديدة، لتتول في النهاية إلى «منظومة» من القيم السياسية، تختلف من أيديولوجية إلى أخرى.

ويبدو أن هذا الاتجاه سيتعزز، بثقة وتمهل، خلال العقود القادمة، بعد أن عجزت الأيدولوجيات والنظريات عن تفسير العديد من الأحداث الكبرى التي شهدتها العالم، مثل تفكك إمبراطورية بحجم الاتحاد السوفيتي، وانتشار التطلعات القومية، والحركات الانفصالية، وصعود حركة الإحياء الديني، ليس في الإسلام فحسب، بل في كثير من الأديان، وتمسك البعض بذاتهم الثقافية في مواجهة العولمة، وانتقال أنظمة سياسية عديدة من التسلطية إلى الديمقراطية^(٩٧).

فأولئك الموزعون بين التمسك بمبادئ تحكم سير حياتهم والاعتراف بما في الأيدولوجيا من مثالب سيجدون ضالتهم في الالتحاق بنسق من القيم، يتكثون عليه في سيرهم، ويستمدون منه تحديد أهدافهم ونسج آمالهم، وهم يضمنون أنهم لا يتخبطون.

إن هناك «ثورة قيمية» تبدو واضحة المعالم، حيث الانتقال من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهو ما يتجلى في الانشغال بموضوع البيئة، ونوعية الحياة التي نعيشها، إلى جانب حركتي الإحياء القومي والديني، وأخيراً الثورة الفكرية التي يمكن لمسها في الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة^(٩٨).

(٩٧) السيد يس (محرر)، «نحو تأسيس نظام عربي جديد»، (عمان: منتدى الفكر العربي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٦٢.

(٩٨) المرجع السابق، ص: ٦٣.

فعلى سبيل المثال ، لا الحصر ، بعد أكثر من قرن من تراجع مكانة الدين فى المجتمعات الصناعية المتقدمة وزوال دور الفلسفة فى حياة البشر فى تلك المجتمعات ، عادت الأصولية المسيحية الكاثوليكية على يد البابا يوحنا الثالث والعشرين لتفرض وجودها على المجتمع الأوروبى ، واكبتها صحوة أصولية مسيحية بروتستانتية فى الولايات المتحدة الأمريكية ، خاصة فى عهد الرئيس رونالد ريجان ، فى حين ظلت الأصولية اليهودية حاضرة . كما عادت الفلسفة إلى طرح تساؤلاتها الأولى عن الإنسان والعالم والحياة والزمان والوجود والتاريخ^(٩٩) . أما الشرق فقد استمر فى تمسكه بالقيم الروحية ، بل اعتبر أن ذلك مصدر تميزه ، وعول على هذه المسألة فى أن تساعد على استعادة نهضته ، ومن ثم ريادته الحضارية .

وتزامنت هذه الثورة القيمية مع ثورة فى مناهج البحث العلمى بالإنسانيات رصدت صعود القيم ، بشكل عام ، فى سلم بعض الرؤى الإنسانية لتصل إلى درجة المثال ، وتصبح ضابطاً قوياً يحكم الكثيرين من سلوك البشر ، ويحدد تصرفاتهم فى مختلف المواقف ، ويعين اتجاهاتهم حيال القضايا المطروحة فى واقعهم المعيش .

ولأن العلم لا يقف مكتوف الأيدى أمام الظواهر ، خضعت القيم للدراسة العلمية التى تسعى لقياسها فى ضوء الممارسات الحياتية للناس . وقد قطع علماء النفس والتربية والاجتماع ، على وجه

(٩٩) د. أنور عبدالمالك ، «تغيير العالم» ، (الكويت: المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب) ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد رقم (٩٥) ، نوفمبر ١٩٨٥ ، ص: ١٤٥/١٣٥ .

الخصوص ، شوطاً بالغاً على هذا الدرب ، وحددوا عدة طرق لقياس القيم ، هي :

١ - استخدام الاتجاهات والاهتمامات للدلالة على قيم معينة ، وذلك من منطلق أن استجابة الفرد للمواقف تعكس ما يتمثله من قيم .

٢ - استخدام الأنشطة والسلوك على اعتبار أن القيم التي يتبناها الأفراد تظهر في سلوكهم واختياراتهم .

٣ - دمج هذين المؤشرين معاً للحصول على أقصى فاعلية ممكنة في قياس القيم .

٤ - قياس القيم من خلال التصريح المباشر بها؛ أى ظهورها دون مواربة في حديث الأفراد^(١٠٠) . ولم يقتصر تأثير العلم على «القيم» في مجال فحصها دراسياً فقط ، بل أمدنا العلم بقيم حياتية جديدة ، بات التمسك بها ضرورة؛ لبعث ما هو متاح من قدراتنا الكامنة .

كما أمدتنا فلسفة العلوم بإمكانية بناء «منظومة قيم» بوصفها مجموعة من العناصر (القيم) المترابطة التي يعد التوافق بينها ضرورياً لإعادة إنتاج المجموع (نسق قيمى) ، وقد يسر التداخل بين القيم هذه المهمة . فعلى سبيل المثال ، نجد أن قيمة الحرية تتقاطع مع نسيج قيم أخرى ، فمن العسير أن نفصل بين الحرية والمساواة ، «وأي محاولة للسير فى هذا الاتجاه تقود إلى المجهول؛ إذ إن هاتين القيمتين يجب أن ترتبطا وتتعايشا جنباً إلى جنب... وفى الحقيقة ، فإن الحرية يجب أن

(١٠٠) د . ضياء زاهر ، «القيم فى العملية التربوية» ، (القاهرة : مؤسسة الخليج العربى) ، ١٩٨٨ ، ص : ١٧ / ٢١ .

تتضافر مع المساواة، وكذلك العدالة؛ لتشكل هذه القيم الدعامة الأساسية للنظام الديمقراطي^(١٠١).

والفصل بين هذه القيم هو في الحقيقة فعل متعسف للانتصار لأيدولوجيا بعينها، وليس للعمل من أجل مصلحة المجتمع. فالاشتراكيون رفعوا من منزلة «المساواة» لتعلو لديهم على الحرية والعدل القانوني والسياسي، والليبراليون انتصروا لـ «الحرية» على حساب المساواة والعدل، والإسلاميون يؤكدون أن «العدالة» هي جوهر الدين الخاتم، وبذلك تتقدم عندهم على الحرية والمساواة.

لكن التجربة الإنسانية أثبتت أن التركيز على قيمة واحدة وإهمال بقية هذه القيم المحورية (العدالة - الحرية - المساواة) يؤدي إلى التدهور الاجتماعي. فحين جعلت الاشتراكية الخبز قبل الحرية، واختزلت الحرية في جانبها المادي فقط، انتهى الحال بالأنظمة التي طبقتها في تعسف إلى السقوط، وبات على المتمسكين بها أن يعيدوا النظر في موقفهم من الحرية والعدل السياسي والقانوني. أما الليبرالية، وكما سبق الذكر، فلم تهمل المساواة والعدل تمامًا، فقننت «الضمان الاجتماعي» وأعلت من شأن القضاء، وطبقت مبادئ العدل السياسي مع مواطنيها، وكفلت حدًا ما من تكافؤ الفرص.

ويقود استعراض مفهوم هذه القيم إلى اكتشاف ما بينها من علاقات خفية وظاهرة، وارتباطات في الفكر والممارسة، بحيث يصعب الاعتماد على واحدة فقط في تسيير المجتمعات الإنسانية. فالحرية

(101) Anthony Quinton, Editor, Political Philosophy, Oxford, Oxford Press, 10 th Edition, 1991.p: 127.

«مفهوم سياسى واقتصادى وفلسفى وأخلاقى عام ومجرد، ذو مدلولات متعددة ومتشعبة، كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف»^(١٠٢). ومن ثم، فإن هذا المفهوم مفتوح على مصراعيه أمام العدالة والمساواة. فإذا كانت «الحرية السلبية» لا تتعدى غياب القيود وانتفاء الإكراه المادى والمعنوى، فإن «الحرية الإيجابية» تعنى حصول الفرد على حقوقه وامتيازاته، وهذا لن يتم إلا فى ظل العدل القانونى بشتى صورته.

وحتى يكون الإنسان حراً فلا بد من توافر شروط معينة، مثل التعليم والثقافة^(١٠٣)؛ إذ إن الجاهل لا يستطيع أن يتخذ قرارات مستقلة، خاصة فى البلدان التى يمارس فيها الإعلام الرسمى كذباً منظماً. كما أن الشخص الذى يعانى من العوز المادى لا يمكن أن يكون حراً؛ لأنه أيضاً لا يستطيع أن يتخذ قراره بمحض إرادته؛ ولذا تتطلب الحرية حداً معيناً من الكفاية المادية، بل إن هناك علاقة طردية بين قيمتى «الحرية» و«الكفاية»؛ حيث إن «حرية الفرد تزداد حين تزيد فرص إشباع حاجاته»^(١٠٤).

وقد كان الإسلام واضحاً فى هذه النقطة تماماً حين أقام مبدأ الحرية على دعائمين أساسيتين: أولاهما تأمين الإنسان من الجوع، وثانيتهما

(١٠٢) د. عبدالوهاب الكيالى (مشرقا)، «موسوعة السياسة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨١، الجزء الثانى، ص: ٢٤٢.

(١٠٣) المرجع السابق، ص: ٢٤٤.

(١٠٤) د. كريم يوسف أحمد كشاكش، «الحريات العامة فى الأنظمة السياسية المعاصرة»، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، ١٩٨٧، ص: ٣٢.

تأمينه من الخوف^(١٠٥). وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، وجهاً لوجه أمام قيمتي العدالة الاجتماعية والمساواة.

أما العدالة فإنها تقوم في شقها التبادلي على المساواة المطلقة، بشكلها الرياضي البحت، في حين تقوم في شقها التوزيعي مبدأ الاستحقاق والجدارة، أي أن يحصل كل فرد على ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه^(١٠٦)، وهذا لن يتحقق إلا في ظل المساواة في تكافؤ الفرص، والحرية في أن يختار الإنسان المسلك الذي يريد في الحياة، وإلا يصعب التعامل السليم مع إمكاناته لتوظيفها في المكان المناسب.

وإذا كانت العدالة من الناحية التطبيقية قدمت معنى قانونياً، يدور حول نزاهة القضاء، فإنها أخذت في الوقت ذاته معنى اجتماعياً يتماس مع المساواة في مبدأ تكافؤ الفرص، ويمتد إلى منع التظالم البشري الذي يحول دون وجود توازن اجتماعي، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية من غذاء وإيواء ودواء... إلخ، وحق الإنسان في التأمين ضد مختلف الأخطار التي تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة؛ أي حقه في العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

ويرتبط العدل السياسي بوجود الحرية، فهو يقتضي وجود ترتيب اجتماعي تقره السلطة الحاكمة يعترف لكل ذي حق بحقه، ويتيح له أن

(١٠٥) د. أحمد جلال حماد، «حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية: بحث مقارنة في الديمقراطية الغربية والإسلام»، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٩٢/٩٣.

(١٠٦) جون ستيوارت ميل، «أسس الليبرالية السياسية»، ترجمة: د. إمام عبدالفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، ١٩٩٦، ص: ١٩.

يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له^(١٠٧)؛ أى أنه يقوم على نزاهة «العقد الاجتماعى» بين الحكام والمحكومين، والذي يفرض وضع المسؤولين فى خدمة الشعب، وخضوع الجميع لسلطان القانون، شريطة أن يكون هذا القانون معبراً عن مصلحة المجتمع الحقيقية، وليس مفصلاً حسب مقياس طبقة أو فئة اجتماعية معينة، كما هو الحال فى العديد من القوانين التى تنظم الحياة الاجتماعية، خاصة المتعلقة بالسلطة فى الكثير من دول العالم الثالث.

ومن الضروري أن تكون هناك حرية؛ حتى نضمن استمرار هذا الترتيب، فهى تمكنا من التصدى لأى محاولة للانقضاض عليه، سواء من خلال الانتقاد العلنى المرتبط بحرية التعبير، إلى التضاضط المؤسسى المتعلق بحرية تشكيل الأحزاب السياسية والهيئات والجمعيات الثقافية والاجتماعية، أو حتى العمل الاحتجاجى المتمثل فى حرية تنظيم المظاهرات. بل أكثر من ذلك، فإن الدعوة إلى أن يسود العدل ساحات الحرب، الأمر الذى تجسد فى مفهوم «الحرب العادلة» التى تنبع من «القانون الدولى الإنسانى» الهادف إلى حماية المتضررين من النزاعات المسلحة^(١٠٨)، تنبع فى جزء منها من الإيمان بضرورة عدم الاعتداء على حرية الشعوب، الأمر الذى يتجلى - فى جانب منه - فى مفهوم سيادة الدول.

(١٠٧) د. ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٣٧/٢٣٨.

(١٠٨) انظر فى هذا الشأن:

- عامر الزمالي، «مدخل إلى القانون الدولى الإنسانى»، (تونس: المعهد العربى لحقوق الإنسان/ اللجنة الدولية للصليب الأحمر)، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

والمساواة قيمة مهمة في حياة النظام الديمقراطي، ومن ثم تتقاطع مع قيمة الحرية «ففي حال انحدار مبدأ المساواة بشكل طبيعي من إيمان بالكرامة الإنسانية، وحين يكون حصيلة للاحترام المطلق للاستحقاق الإنساني، يصبح أمراً كافياً لإيجاد الديمقراطية»^(١٠٩).

كما تتشابه المساواة مع العدالة بجانبها القانوني والاجتماعي، فالقانوني نجده في أن المساواة تتطلب وجود حالة من التماثل بين أفراد المجتمع أمام القانون، بغض النظر عن الميلاد أو الطبقة الاجتماعية أو العقيدة الدينية أو الثروة أو الجنس أو المهنة. فالتساوي بين الناس يجب أن يكون في الحقوق والواجبات الإنسانية أمام القانون الذي يضبط حركة المجتمع، ويقوم على التوازن أو التراضي بين كافة أعضاء الجماعة، ويخلص لتحقيق مصلحتهم دون تمييز.

والاجتماعي يرتبط بالمساواة المادية؛ حيث يرى البعض أن تحقيق المساواة بشكل مطلق، أو طريقة رياضية بحتة، يضر بقيم الحرية والعدالة والإنجاز، ويتعارض مع مبدأ التدرج^(١١٠) الذي يبدو أنه يشكل قانوناً طبيعياً لحياة البشر؛ إذ ليس من العدل أن يتساوى الناس في العائد أو المكافأة المادية، رغم تفاوت جهودهم وعطائهم الناجم عن اختلاف قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية، كالصحة والذكاء والالتزان العاطفي. وفي المقابل، يرى البعض أن عدم تساوي البشر في

(109) Dorothy Lee, Freedom and Culture, U.S.A, Prentice - Hall, INC, 1959, p: 39.

(١١٠) د. نوال سليمان رمضان، «التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري»، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، ١٩٩٢، ص: ٦٦.

الخصائص الطبيعية قد يكون مجرد نتيجة لعدم توافر المساواة الاجتماعية، «فالصحة المعتلة مثلاً تنشأ عن سوء التغذية، ويكون الذكاء المتدنى مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة»^(١١١).

* * *

وهذا التداخل، أو وجود نقاط التقاء بين القيم الثلاث الأساسية، العدالة والحرية والمساواة، يجعل من الممكن أن نتحدث عن «منظومة قيم» تاركين وراء ظهورنا الجدل العقيم حول وجود تناقض بين هذه القيم الثلاث، على وجه الخصوص. فالقول بالتناقض راجع، كما سبق الذكر، إلى صراع الأيدولوجيات وتنافس الحضارات أكثر من كونه حقيقة واقعية. وإذا كانت الممارسة قد زكت في كثير من الأحيان الادعاء بالتناقض التام، أو التصادم الحتمي عند التطبيق، فإن هذا كان لخدمة الأنظمة الحاكمة، وليس لمصلحة الجماهير.

ومما يساعد على تصور هذه المنظومة أن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وإن كانت ذات معنى ومضمون تاريخي متغير، الأمر الذي يجعلها مفاهيم نسبية، فإنها في ذاتها دائمة الحضور في التاريخ البشري، رغم تغير هذا المضمون؛ مما يجعلها تكتسب صفة الإطلاقية^(١١٢). وهنا تنازعت مدرستان حول «القيمة» الأولى

(١١١) جلين تيندر، «الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية»، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣، ص: ٨٥.

(١١٢) د. تركي الحمد، «عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري»، (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٢٥.

للبراجماتيين والوضعيين والوضعيين المناطقة، والثانية للمثاليين العقلين. وقابلت الأولى بين مفهومى القيمة والحقيقة على أساس أن الحقيقة هى أمر يقره العقل، أما القيمة فهى صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأهداف والغايات والتوجهات، الأمر الذى لا يجعلها ثابتة وراسخة كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، بل تختلف باختلاف من يصدر الحكم، وتفاوت الظروف والملابسات التى يصدر فيها.

أما أتباع المدرسة الثانية فقد عارضوا هذه النظرة للقيمة؛ لأنها تجعلها ذات طابع شخصى خال من الموضوعية، وأكدوا، على النقيض من ذلك، أن القيمة صفة عينية كامنة فى طبيعة الأقوال (المعرفة)، والأفعال (الأخلاق)، والأشياء (الفنون)^(١١٣).

لكن التشكيك فى موضوعية القيم ورسوخها ستترتب عليه عواقب وخيمة بالنسبة للمجتمعات، الأمر الذى جعل بعض المفكرين رغم أنهم يؤمنون بعدم ثبات القيم، ومن ثم عدم قدرتها على إطلاق أحكام موضوعية، فإنهم يطالبون بأن تكون القيم ملزمة للجميع من أجل حياة محترمة^(١١٤)، كما أن صفة الثبات نفسها قد تكون سلبية حين تتحول إلى جمود، وهى الآفة التى أصيب بها العديد من الأيدولوجيات ففتحت جانباً فى معترك التاريخ.

(١١٣) د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبرى عبدالله، «موسوعة العلوم

السياسية»، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(١١٤) المرجع السابق، ص: ٣٠٣.

كما أن تغير القيم نجد فيه «مرونة» تفتقدها الأيدولوجيات، وفي الوقت نفسه فإن هذه المرونة، مهما كانت درجتها، لا تمنع من التفكير في نسج منظومة قيم، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، حسب أوضاعه وظروفه وإرثه الثقافي، لكن وجودها يبقى مهماً له كإطار يحكم حركته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فطبقاً لدراسة «الجواهر الأصلية» أو «المدرسة الكنهاية» التي تصبو إلى ربط الظواهر الاجتماعية المشتتة، كما يقول سمير أمين، نستطيع «ربط مجموعة قيم يمكن أن نسميها مرجعية باقتراحات تخص المؤسسات والآليات المجتمعية التي تلائمها. وقد تكون هذه القيم المرجعية مستنتجة من نظريات أنثروبولوجية، أو مستدرجة من تحليل واقع منظومة تاريخية معينة (وهي فرضية ماركسية)، أو ناتج تأويل معين لعقيدة دينية، وقد تكون هذه القيم أبدية الطابع في بعض النظريات، أو قابلة للتطوير، أي مطلوبة في عصر ولولم تكن مطلوبة في العصور السابقة»^(١١٥).

(١١٥) د. سمير أمين، «في مواجهة أزمة عصرنا»، مرجع سابق، ص: ١٧٤.

الفصل الخامس

التمرد على الأيدولوجيا: حالات فكرية عربية

دخل الفلاسفة والمفكرون العرب في جدل عميق حول الأيدولوجية، استغرق منهم رحلة عقلية طويلة مضنية. وتراوح هذا الجدل بين نقد وجلد وتجريح للأيدولوجيات السائدة والأفكار الجامدة، وواكبته مواءمة بين الأسس النظرية والمقولات المجردة وبين حصيلة الواقع المعيش. ورغم أن كثيراً من هؤلاء الفلاسفة والمفكرين لم يفصحوا مباشرة عن رغبتهم في إزاحة الأيدولوجيات أو نقضها، فإنهم فعلوا ذلك في ثنايا مشروعاتهم الفكرية الضخمة، التي لم يدعوا اكتمالها أو جمودها. فها هو محمد عابد الجابري يختتم مشروعه «نقد العقل العربي» قائلاً: «والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحاً لأمد طويل وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد»^(١١٦).

أما أدونيس فيقول في مستهل مشروعه «الثابت والمتحول»: «أريد أن أؤكد أنني لا أقدم حلولاً أو أنني مصيب في كل ما ذهبت،

(١١٦) د. محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته»، «نقد العقل العربي (٣)»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص: ٣٧٤.



فما أقوم به في هذا البحث ليس إلا بداية، وهو شأن كل بداية لا بد من أن تشوبها عثرات وأخطاء»^(١١٧).

ويقول أنور عبد الملك عن مشروعه «ريح الشرق وتغيير العالم»: «هذه الدراسة لا تقدم حلولاً ولا وصفات وإنما تكتفى بوضع ملف هذه القضية الكبرى (تغيير العالم) بين أيدي الطلائع العربية، التي تستطيع وحدها، وانطلاقاً من أرضنا، أن تشكل مشروعنا الحضاري العربي، وكذا استراتيجيتنا الحضارية العربية، في قلب نهضة شعوب الشرق، في عصر اندلاع (ريح الشرق) الذي يجمع بين صحوة حضارات شعوبنا الشرقية، وعزمها الأكيد على تأكيد مكانتها، واستقلال قرارها، وتأمين مسارها، في اتجاه التواكب مع القوى التقدمية على أوسع نطاق في عالمنا المعاصر»^(١١٨).

١. مشروع عابد الجابري: نقد العقل العربي

ينطلق مشروع محمد عابد الجابري الفكري من النظر إلى العقل العربي على أنه «جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم بهذه الدرجة أو تلك من القوة والصرامة، رؤية الإنسان العربي إلى الأشياء وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال إنتاجها، وإعادة إنتاجها»^(١١٩)، وبذلك تصبح لديه الثقافة العربية ذاتها

(١١٧) أدونيس، «الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة السابعة، ١٩٩٤، الجزء الأول، ص: ٦٦.

(١١٨) د. أنور عبد الملك، تغيير العالم، مرجع سابق، ص: ٦.

(١١٩) د. محمد عابد الجابري، «تكوين العقل العربي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، «نقد العقل العربي (١)»، الطبعة السادسة، ١٩٩٤، ص: ٧٠.

هي «العقل العربي»، بوصفها الإطار المرجعي لهذا العقل، بعد أن ثبتت أركانه وتشكلت كلياته وتعينت حدوده في عصر التدوين، الذي يشمل العصر الجاهلي، والعصر الإسلامي الأول^(١٢٠). فالمعطيات والصراعات والتناقضات التي عرفها العصر المذكور، هي المسئولة عن تعدد الحقول الأيدولوجية والنظم المعرفية في الثقافة العربية، وتعدد المقولات وصراعتها في العقل العربي^(١٢١).

وتتفكك بنية العقل العربي، في هذا المشروع، إلى ثلاثة عناصر أولية، البيان والعرفان والبرهان. والأول يشمل النظام المعرفي البياني من نحو وفقه وعلم كلام وبلاغة، ويمثله الفقهاء والنحاة وعلماء الكلام والأدباء، والثاني يتلمس طريق الإلهام والكشف، سواء كانت تحدد موقفاً من العالم، أو تمثل نظرية لتفسير الكون وسبر غور الإنسان، ويمثله المتصوفة، وأصحاب الرؤية الباطنية أو الغنوصية بوجه عام. أما الثالث فهو طريق النظر العقلي، ويمثله الفلاسفة، وأصحاب الدراية. ويوزع الجابري هذه البنى على فضاءات معرفية ثلاثة، ترتبط بالفعل والسياق والنظام، المتمحور حول المعرفة؛ وهو ما يمكن تقديمه من خلال الجدول التالي^(١٢٢):

(١٢٠) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٢١) المرجع السابق، ص: ٧١.

(١٢٢) انظر بوجه عام: د. محمد عابد الجابري، «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، «نقد العقل العربي (٢)»، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢. وبوجه خاص، صفحتي ٥٥٧/٥٥٦، حيث لخص الجابري موضوع هذا الكتاب برمته. وقد وجد الباحث فيه الإيجاز المعبر عن مضمون الكتاب برمته، فاستعان به في هذا المضمار، على حساب عرض كان أعده لهذا الجزء من المشروع، من منطلق اقتناعه بأن الجابري هو الأقدر على تلخيص مشروعه من أي أحد آخر.

(نقد العقل العربي)

نظام معرفي	حقل معرفي	فعل معرفي	
جملة المبادئ والمفاهيم والإجراءات التي تعطي لعالم المعرفة بنيته «اللاشعورية»، أي السلطات والمحددات التي تحكم وتوجه متلقي المعرفة ومنتجها، داخل الحقل المعرفي البياني دون أن يشعر بها أو يختارها، وتشمل اللفظ/المعنى - الأصل/الفرع - الجوهر/العرض - الأول والثاني يعينان منطلقات التفكير ومنهجه، والثالث يؤسس الرؤية ويؤطرها.	عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، كعلوم الدين وعلوم اللغة.	الظهور والإظهار والفهم.	البيان
بتمحور حول قطبين رئيسيين، أحدهما يستثمر اللغة، بتوظيف الزوج: الظاهر/الباطن، الذي يكافئ الزوج: اللفظ/المعنى في النظام البياني، والثاني يخدم السياسة ويستخدمها في الوقت نفسه، صراحة أو ضمناً، وذلك بتوظيف الزوج: الولاية/النبوة، الذي يوازن الزوجين، الأصل/الفرع، الجوهر/العرض في النظام البياني.	مزيج من هواجس وعقائد وأساطير، تتلون بتلون الدين، الذي تقوم على هامشه، لتقدم له ما يعتقده العرفانيون.	هو الكشف أو العيان.	العرفان
يدور حول محورين أساسيين، الأول يخص المعنى، ويوظف الزوج، الألفاظ/المعقولات، الذي يكافئ الزوج: اللفظ/المعنى في النظام البياني، والآخر يخص الرؤية ويوظف الزوج: الواجب/الممكن، الذي يكافئ الزوجين البيانيين: الأصل/الفرع - الجوهر/العرض.	عالم المعرفة الفلسفية العلمية المنحدرة إلى الثقافة العربية عبر الترجمة، وقد انتصر للبيان في الثقافة العربية على حساب العرفان.	استدلال استنتاجي (مقدمة - نتائج)	البرهان

وعرض تفاصيل هذا المشروع أو نقدها، ليس موضوعنا هنا، إنما يهمننا بالدرجة الأولى، حضور السياسة بشتى تجلياتها وآفاقها فيه. لكن الجابري عندما يؤسس للسياسى من خلال المعرفى ويتناول هذين الرافدين وهما فى حالة تفاعل وتواصل وليس فى حالة سكون وقطعية، كان لا بد من رسم الملامح العامة لمشروعه، فى هذا المقام.

ومنذ البداية يربط الجابري الأبستمولوجى بالأيدولوجى فى تكوين العقل العربى، فيقول: «إذا كانت الثقافة، أية ثقافة، هى فى جوهرها عملية سياسية، فإن الثقافة العربية بالذات لم تكن فى يوم من الأيام مستقلة ولا متعالية على الصراعات السياسية والاجتماعية، بل كانت باستمرار، الساحة الرئيسية التى تجرى فيها الصراعات»^(١٢٣). ويؤكد هذا رأى، فى إطار أكثر اتساعاً، حين يقول: «إن أى تحليل للفكر العربى - الإسلامى، سواء كان من منظور بنيوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصاً، وستكون نتائجه مضللة، إذا لم يأخذ فى حسبانها دور السياسة فى توجيه هذا الفكر، وتحديد مساره ومنعرجاته... ذلك أن الإسلام، الإسلام التاريخى الواقعى، كان فى آن واحد ديناً ودولة، وبما أن الفكر الذى كان حاضراً فى الصراع الأيدولوجى العام كان فكراً دينياً، أو على الأقل فى علاقة مباشرة مع الدين، فإنه كان أيضاً، ولهذا السبب فى علاقة مباشرة مع السياسة»^(١٢٤). ويصل حضور السياسة فى مشروع الجابري إلى

(١٢٣) الجابري، تكوين العقل العربى، مرجع سابق، ص: ٧.

(١٢٤) المرجع السابق، ص: ٣٤٦.

درجة أنها لعبت، في نظره، الدور نفسه الذي قام به العلم في التجريبتين الثقافيتين اليونانية والأوروبية الحديثة، من ناحية التأثير على الفكر الديني والفلسفي، وفك بناءاتهما وإعادة تركيبها، ويعتبر أن «اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي - الإسلامي، لم يكن يحددها العلم، وإنما كانت تحددها السياسة»^(١٢٥).

وبداية مشروع الجابري توحى بأنه كرس إنتاجه الفكري للجانب الأبيستمولوجي، وهو ما يظهر من قوله: «لقد استبعدنا مضمون الفكر العربي، الآراء والنظريات والمذاهب وبعبارة أخرى الأيديولوجيا، من مجال اهتمامنا، وحصرنا محاولتنا هذه في المجال الأبيستمولوجي وحده»^(١٢٦). لكن «السياسي» فرض نفسه بوصفه يشكل جزءاً رئيسياً من بنية الأبيستمولوجي ذاته، لأن تجليه في بنية الفكر وتمثله في حركة الواقع يصعب تجاوزه، بأي حال من الأحوال، وهو ما أكدّه الجابري حين جعل فعل السياسة في العقل العربي موازياً لفعل العلم في العقل الغربي.

من هذا المنطلق وجد الجابري نفسه بحاجة إلى تناول «العقل السياسي العربي»، وهو في نظره «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعها لمنطق داخلي يحكم وينظم العلاقات بينها، وهو «سياسي» نظراً لأن وظيفته ليست إنتاج المعرفة، بل

(١٢٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٢٦) المرجع السابق، ص: ٧.

ممارسة الحكم، أو تفسير كيفية هذه الممارسة^(١٢٧). ويعين الجابري ثلاثة محددات يرى أنها حكمت العقل السياسي العربي في الماضي، ولا تزال تحكمه في الوقت الحاضر، بصورة أو بأخرى، حتى ولو من خلال «اللاشعور السياسي»، الذي يقوم على أن وعي الناس ليس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، إنما منظومة من العلاقات المادية القاهرة^(١٢٨) وهذه المحددات هي (العقيدة - القبيلة - الغنيمة)، والتي تجلت على مدار التاريخ العربي الإسلامي في دولة «الملك السياسي» التي تقوم على «الأيدولوجيات السلطانية» عند السنة و«ميثولوجيا الإمامة» لدى الشيعة، وانتهت سجالات المتكلمين وتكييفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع، الذي يقوم على قاعدة «من اشتدت وطأته وجبت طاعته»^(١٢٩)، وهي فكرة «العصبية» التي دارت حولها فلسفة ابن خلدون.

لكن كيف يمكن إعادة بناء العقل السياسي العربي بما يواكب الحداثة؟.. للإجابة على هذا التساؤل يعود الجابري إلى محددات هذا العقل، المتمثلة في العقيدة القبلية والغنيمة، فيطالب بتحويل القبيلة في مجتمعنا إلى «لا قبيلة»، أي إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي، مثل الأحزاب والنقابات والجمعيات والمؤسسات الدستورية، يعرف الفصل

(١٢٧) د. محمد عابد الجابري، «العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته»، مرجع سابق، ص: ٧.

(١٢٨) المرجع السابق، ص: ١٠.

(١٢٩) المرجع السابق، ص: ٣٦٢.

بين سلطة الدولة وحركة المجتمع المدني . ويدعو إلى تحويل الغنيمة إلى «اقتصاد ضريبي»، أي الانتقال من «الريعي» إلى «الانتاجي»، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي، بمعنى التخلص من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب، الذي يدعى احتكار الحقيقة، وإفساح المجال لحرية التفكير والاختلاف في الرأي، الأمر الذي يقود إلى التحرر من سلطان الجماعة، والانتصار للعقل الاجتهادي النقدي^(١٣٠).

ويرى الجابري أنه من الضروري التحام الأيدولوجيات العربية، أو تكوين ما أسماها «الكتلة التاريخية»، التي لا تعنى، في نظره، «مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعنى كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيدولوجيات) مع هذه القوى الاجتماعية، وتحالفها من أجل قضية واحدة... والفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما»^(١٣١). ويؤكد الجابري أن هذه «الكتلة التاريخية» تحققت في الثورة العباسية على الأمويين، حيث شاركت فيها جميع القوى الاجتماعية، التي كان التغيير في مصلحتها، من عرب وموالٍ وزعماء قبائل عربية، ودهاقين الفرس، وفلاحين وحرفيين وتجار، وضعفاء الناس وأغنيائهم. والتحمت مع هذه القوى الأيدولوجيات المعارضة كافة، مثل مثيولوجيا الإمامية (العباسية والعلوية)، وحركة التنوير والفقهاء، وحدث «التوافق الضروري» بين العقيدة القبلية والغنيمة، بوصفهما

(١٣٠) المرجع السابق، ص: ٣٧٤.

(١٣١) المرجع السابق، ص: ٣٣٠.

الثلاثية التي تشكل العقل السياسي العربي^(١٣٢) لكن لأن بنى العباس استغلوا هذا الانصهار الاجتماعي في ترسيخ أركان حكمهم توطئة للاستبداد والفساد، فيما بعد، فإن التساؤل الذي يصبح ضرورياً في هذا المقام هو: كيف يمكننا أن نحقق هذه «الكتلة التاريخية» دون أن نترك الأمور تنزلق إلى ما آلت إليه في عصر العباسيين؟

٢. حسن حنفى: التراث والتجديد:

لا يعالج مشروع حسن حنفى، ما أطلق عليه «التراث والتجديد»، مناهج البحث في تراثنا العربي الإسلامي القديم فحسب، بل يمتد لمعالجة التراث كله بوصفه لا يزال متفاعلاً مع الواقع ويؤثر نفسياً على الجماهير الغفيرة^(١٣٣). وينطلق حنفى في مشروعه من أن «المعركة الحقيقية الآن هي معركة فكرية وحضارية، ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وأن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية، وأن الخطر المداهم الآن ليس فقط هو ضياع الأرض، بل قتل الروح وإماتها إلى الأبد»^(١٣٤). وينطوي المشروع على ثلاثة روافد، يرى أن التمعن في جزئياتها

(١٣٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٣٣) د. حسن حنفى، «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم»، (بيروت: دار التنوير)، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص: ١٤٩. ويعتبر حسن حنفى هذا الكتاب، الذي هو في الأصل مقدمة للجزء الأول من مشروعه، بمثابة المقدمات النظرية لمشروعه الفكري برمته، ويرى أنه في هذه الحالة يشبه مقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه الشهير: «العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر...».

(١٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

المتعددة يمكننا من بناء مشروع للنهضة العربية - الإسلامية. وهذا المشروع لا يهتم بالذات فحسب، كما فعل أدونيس والجابري، بل يمتد إلى «الآخر» ليحاول مواجهته بأسلحته نفسها، من أجل أن يقضى على الرهبة منه، والوهم إزاءه، ويعيد الثقة في الذات، ويعرج على الواقع، ليدرس جدل الأفكار فيه، وإمكانية صمودها في وجه التحديات التي تفرضها الحياة بشتى تعقيداتها. وقد حدد حنفى جوانب مشروعه الفكرى، الذى لم يكتمل بعد، على النحو التالى:

(التراث والتجديد)

<ol style="list-style-type: none"> ١- من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. ٢- من النقل إلى الإبداع: محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة. ٣- من الفناء إلى البقاء: محاولة لإعادة بناء علوم التصوف. ٤- من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه. ٥- من النقل إلى العقل: محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (القرآن - الحديث - التفسير - المسيرة - الفقه). ٦- العقل والطبيعة: محاولة لإعادة بناء العلوم العقلية (العلوم الرياضية والطبيعية). ٧- الإنسانيات: محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية (اللغة - الأدب - الجغرافيا - التاريخ). ٨- الإنسان والتاريخ: محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها. 	<p>الجبهة الأولى</p> <p>الموقف من التراث القديم</p>
<ol style="list-style-type: none"> ١- مصادر الوعي الأوروبى. ٢- بداية الوعي الأوروبى. ٣- نهاية الوعي الأوروبى. 	<p>الجبهة الثانية</p> <p>الموقف من التراث الغربى</p>
<ol style="list-style-type: none"> ١- المنهاج. ٢- العهد الجديد. ٣- العهد القديم. 	<p>الجبهة الثالثة</p> <p>الموقف من الواقع</p>

والجبهة الأولى من المشروع ، وهى المتعلقة بالموقف من التراث القديم ، تهدف إلى إعادة بناء العلوم التقليدية ، ابتداء من الحضارة ذاتها ، بالدخول فى بنائها ، والرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها ، سواء بالنسبة إلى كل علم ، أو بالنسبة لمجموع العلوم . . وذلك بالإشارة إلى هذه الأصول نفسها ، والبدء منها ، واستعمال لغتها ، والتفكير فى مؤلفيها ، بدون أى إشارة إلى عوامل خارجية من ظروف أو تأثيرات ، إلا إذا اعتبرت هذه الظروف كمثيرات ، وهذه التأثيرات كتشكل كاذب^(١٣٥).

وكما هو موضح فى الجدول السابق ، فإن هذه الجبهة ، تشتمل على ثمانية أجزاء^(١٣٦) ، الأول ، يرتبط بعلم الإنسان (من العقيدة إلى الثورة) ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدى ، باعتباره أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور؛ إذ إنه يعرض للوحى فى أساسه النظرى ، ويمس لب الدين وجوهر العقيدة ، وهو مرتبط بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط ، ويتسم بالنقاء الخالص ، حيث لم يخضع لأى أثر خارجى فى نشأته ، بل كانت الأحداث السياسية التى زخر بها العالم الإسلامى هى الدافع وراء وجوده ، فى نظر حنفى ، الذى يرى أن هذا العلم يمكن أن يمدنا بأيدولوجية عصرية ، تشتمل على لاهوت الثورة والأرض والتحرير والتنمية والتقدم .

(١٣٥) المرجع السابق ، الصفحة نفسها .

(١٣٦) المرجع السابق ، ص : ١٥٢/١٥٠ .

ويرتبط الجزء الثانى (من النقل إلى الإبداع) بفلسفة الحضارة وعلوم الحكمة، ويحاول فيه حنفى أن يوضح طبيعة العمليات الحضارية التى حدثت فى الفلسفة الإسلامية القديمة، جراء تقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة، الأمر الذى يشبه، إلى حد كبير، ما حدث فى عصرنا الحديث، من التقاء الحضارة الإسلامية مع الحضارة الغربية وقت نهضتها. ويهدف الجزء الثالث إلى كشف جوانب المنهج الوجدانى المرتبط بالتصوف، حيث «يظهر فيه الإنسان كبعد مستقل، والشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم». وهذا التوجه بالغ الخطورة، فى رأى حنفى، لأنه يجذر قيما سلبية، مثل الخضوع والتوكل والهروب من الواقع، ولذا يرفض غنوصيته، وانسحابه.

ويعد الجزء الرابع (من النص إلى الواقع) محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدى، الذى تمكن من تحويل الوحي إلى منهج استنباطى استقرائى، مرتبط بـ «علم التنزيل»، وهو علم مستقل يؤكد حنفى أنه أفضل ما أخرجته الحضارة العربية الإسلامية، وأنه يوضح بجلاء تكوين الإنسان الداخلى من حيث هو زمان ونية، والخارجى من حيث هو فعل وسلوك. ولا يقتصر هذا العلم على العقدى والتعبدى فحسب، بل يمتد إلى «الفقه الاجتماعى» أو «فقه الوجود»، الذى يحاول حنفى أن يغير مادته المعتادة، التى يغلب عليها طابع الأحوال الشخصية، إلى مادة عصرية يغلب عليها الطابع الاجتماعى. أما الجزء

الخامس فيحاول فيه حنفى أن يعيد بناء العلوم النقلية، التى تشمل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، من خلال دراستها فى ضوء «أولوية الواقع على الفكر» و«أثر التطور والزمن على النص»، وعبر تجاوز الطرق اللغوية والأدبية والفقهية فى تفسير النص القرآنى إلى وضعه وسط الأشياء المتفاعلة والمتغيرة، وتجاوز مناهج الرواية فى الحديث إلى النقد العقلى والحسى للمتون، والانتقال من الشخصى إلى الكلام فى التعامل مع السيرة، بحيث يتم الحد من سلطة الشخصى وعبادة الأشخاص فى حياتنا العامة.

وفى الجزء السادس يسعى حنفى إلى إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وهندسة وحساب وفلك وموسيقى، بحيث تتم معرفة «توجهات الوحي الشعورية التى أدت إلى الاكتشافات النظرية فى هذه العلوم»، كما يتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وفيزياء وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة من أجل معرفة «وظيفة الوحي فى توجيه الشعور نحو الطبيعة وتملك قوانينها». ويكمل الجزء السابع محاولة إعادة بناء العلوم، من خلال تركيزه على الإنسانيات من علم نفس واجتماع وسياسة وتاريخ وجغرافيا ولغة وأدب، بحيث يتم التعرف من خلالها على دور الوحي فى بناء الشعور وتوجيهه نحو الفردى والجماعى. أما الجزء الثامن، فهو محاولة لوصف البناء الحضارى الإسلامى وتطوره، توطئة لنقله إلى طور جديد، ينهض بالمسلمين، ويخرجهم من دائرة التاريخ المغلقة التى يعيشون فيها إلى شكل عصرى يتقدم بهم إلى الأمام.

وحدد حنفى للجبهة الثانية فى البداية خمسة أجزاء^(١٣٧) أولها عن آباء الكنيسة والعصر المدرسى الأوروبى (من القرن الأول حتى القرن الرابع عشر)، وثانيها حول الإصلاح الدينى وعصر النهضة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر)، وثالثها يتناول العقلانية والتنوير (القرنان السابع عشر والثامن عشر)، والرابع يتعلق بالوضع العلمية (القرن التاسع عشر)، والخامس والأخير يدور حول الوجودية والتحليلية (القرن العشرون). لكن حنفى عاد، لدافع العمر وطول المهمة من ناحية والتخفيف من الطابع التاريخى لهذه الجبهة من ناحية ثانية، ودمج هذه الأجزاء الخمس فى ثلاثة فقط، أولها عن مصادر الوعى الأوروبى، المعلنة مثل الفكر اليونانى والإغريقى والرافدين المسيحى واليهودى، والمستترة مثل المصادر الشرقية القديمة والبيئة الأوربية ذاتها خلال فكرة تكوين الحضارة الغربية من القرن الأول حتى الرابع عشر الميلادى. والثانى يتعلق ببداية تكوين الوعى الأوروبى فى عصرى الإصلاح الدينى والنهضة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وصولاً إلى العقلانية فى القرن السابع عشر، ثم التنوير والثورة فى القرن الثامن عشر. والجزء الثالث يرتبط بنهاية الوعى الأوروبى، وفيه يتناول حنفى التحول الأساسى فى مسيرة الوعى الأوروبى، حيث انتقاد الذات لاكتشاف طرق معرفية وحياتية جديدة.

(١٣٧) د. حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ١٦/١٥.

أما الجبهة الثالثة^(١٣٨)، التي تتعلق بالموقف من الواقع، فتحتوي «نظرية للتفسير»، تهدف إلى إعادة بناء الحضارتين الإسلامية والأوروبية معاً، ابتداء من جذورهما الأولى المتمثلة في الكتب المقدسة وحتى تجلياتهما الراهنة في الواقع المعيش، بما يعنى تحويل النص المقدس إلى علم إنسانى شامل، بعد أن أظهرت جزئيات الجبهتين السابقتين أن الأفكار البشرية جميعها تخضع لنظرية التفسير، سواء للنص أو للواقع.

وتشتمل هذه الجبهة على ثلاثة أجزاء، الأول يتصدى للعهد الجديد، وهو - فى نظر حنفى - محاولة لتحقيق صحة الوحي فى التاريخ، ابتداء من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة، أى التوراة والإنجيل، سواء من ناحية فهم النصوص، أو من حيث سلوك أهل الكتاب، بما يعتبر مساهمة فى التأكد من صحة الوحي السابق على الرسالة الخاتمة، باستعمال مناهج النقل التاريخى - الشفاهى أو الكتابى، من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين، بالنسبة للنصوص الدينية. ويعتبر حنفى أن البحث فى هذا الاتجاه يودى، فى الوقت ذاته، إلى التحقق من صحة الفرضيات الإسلامية حول التحريف والتغيير والتبديل والإخفاء والزيادة والنقص فى العهدين القديم والجديد، بما يفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسى. والجزء الثانى يرتبط بالعهد القديم، ويحاول أن يميز بين التوراة وكتب التاريخ، التى تنسب للملك والقضاة، والفصل بين كتب أنبياء

(١٣٨) د. حسن حنفى، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص: ١٥٥/١٥٨.

بنى إسرائيل وكتب الحكمة، والتفرقة بين ما قاله هؤلاء الأنبياء وما قاله الأحبار والملوك. ثم دراسة تطور العقائد عند بنى إسرائيل، والذي لا ينفصل عن تاريخهم القومى. ويتلمس حنفى هنا خطى علماء المسلمين القدماء، حين تعرضوا لنقد الكتب المقدسة، ويعتبر أن الحاجة إلى هذا التوجه تبقى قائمة؛ إذ إن المسلمين لا يزالون ينتقدون أهل الكتاب، حين يواجهون مخاطر الاستعمار والصهيونية. ويتعلق الجزء الثالث بالمنهاج، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التى كانت متبعة فى تراثنا القديم، الكلامية والفلاسفة والفقهية والصوفية ومراوحتها بين مناهج ذات طابع نصى أو عقلى، أو واقعى أو وجدانى، ووضع نظرية جديدة للتفسير، تكون جامعة لكل هذا، نظراً لأنها «تبدأ من الواقع الشعورى الذى يقدم لنا التجارب الحية، التى يقوم العقل بتحليلها، ويصل إلى معان تكون هى مبانى النص، والتى يمكن إدراكها بالحدس الموجه إلى النص مباشرة، أو الواقع مباشرة». ويرى حنفى أن اتباع هذا النهج يمكننا من تقنين المداخل التى ننفذ بها إلى النص لتمحيصه، وأن البحث عن المنهاج، هو نهاية مشروع «التراث والتجديد» وبغيته الأولى، وهو منهج إسلامى عام لحياة الفرد والمجتمع، وأيدولوجية لتطوير الواقع.

ويرى حنفى أن هذه «الجبهات» الثلاث تشير إلى «جدل الأنا والآخر فى واقع تاريخى محدد، فالجبهة الأولى، تضع الأنا تاريخها الماضى وموروثها الثقافى، والجبهة الثانية تضع الأنا فى مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الثقافى الغربى أساساً. والجبهة الثالثة تضع

الأنا في خضم واقعها المباشر.. الجبهتان الأولى والثانية حضاريتان
 بينما الثالثة واقع مباشر.. وإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الوافد
 فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد، وكلاهما يصبان في الواقع الذي
 نعيش فيه»^(١٣٩). وفي رأى حنفى، فإن هذه الجبهات الثلاث ليست
 منفصلة عن بعضها البعض، بل تتداخل فيما بينها، «فإعادة بناء التراث
 القديم بحيث يكون قادراً على الدخول في تحديات العصر الرئيسية
 يساعد على وقف التغريب، الذي وقعت فيه الخاصة، وهي لا تعلم من
 التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذي أفرزته فرق
 السلطان، فلم تجد حلاً إلا في التراث الغربى.. ولما كانت التحديات
 العصرية هي الواقع المباشر الذي يعاد فيه بناء التراثين القديم والغربى
 معا فإن أخذ موقف نقدي منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته، وفرض
 متطلباته على قراءة التراثين معا»^(١٤٠).

وهناك ثلاثة حلول تتنازع قضية «التراث والتجديد»، فى رأى
 حنفى^(١٤١)، الأول هو الاكتفاء الذاتى بالتراث، وهو فى نظره ظاهرة
 اجتماعية أكثر منها فكرية، ترتبط بفئة تدافع عن مصالحها ومكاسبها
 ومناصبها، عبر المزايدة بالدين. ويعتقد أصحاب هذا الحل أن تراثنا
 القديم قد حوى كل شيء، ما مضى وما نحن فيه وما هو آت، ولذا
 يجب علينا الرجوع إلى تراثنا بحثاً عن حلول للمشكلات التى

(١٣٩) د. حسن حنفى، «مقدمة فى علم الاستغراب»، مرجع سابق، ص: ١١/١٢.

(١٤٠) المرجع السابق، ص: ١٢.

(١٤١) د. حسن حنفى، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص: ٢٣/٢٩.

تواجهنا، وأن حركة التاريخ تسير نحو الأسوأ، لأن الزمن الذى ذهب أفضل من زماننا، برجاله وقضاياه. وبالطبع فإن ما سبق لا يعدو كونه هروباً إلى الماضى، وفراراً من معارك العصر، ويبدو أصحاب هذا التصور مصابين، بالنفاق والعجز والنرجسية والاستلاب. النفاق لأنهم فى الحقيقة لا يؤمنون بشيء ولا ييغون سوى مصالحهم الضيقة، متسترين بعباءة العلم الدينى، والدعوة إلى نصر القديم على «البدع المستحدثة». والعجز، لأن هؤلاء غير قادرين على إحداث التغيير الاجتماعى المطلوب، ولذا يبعدون الناس عن حاضرهم، ويجعلونهم يعيشون فى الماضى، ويجدون فيه العزاء عن واقعهم المرير. والنرجسية لأنهم يضخمون ما بين أيديهم، ويغلقون أعينهم وأذانهم حيال «الآخر»، حين يزعمون أن التراث لم يترك شاردة إلا وعالجها. والاستلاب، لأن أصحاب هذا الاعتقاد يتركون أنفسهم للحكام ليستخدموهم أدوات لإضفاء الشرعية على أنظمتهم، وتبرير وجودها، عبر الخطاب الدينى.

أما الحل الثانى فيكمن فى الاكتفاء الذاتى بالتجديد. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أن التراث القديم لا قيمة له فى ذاته، ولا يحتوى أى عنصر للتقدم، وهو جزء من تاريخ التخلّف أو أحد مظاهره، ولذا فإن الارتباط به نوع من الاغتراب ونقص فى الشجاعة، وتخلّ عن الموقف الجذرى، الذى يؤدى تبنيه إلى النهضة. ومن وجهة نظر حنقى فإن هؤلاء على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، لأنهم يبنون فوق جدران متهدمة، ولا

يبدلون جهداً من أجل رفع الأنقاض لتشييد بناء جديد، ويتناسون أن الشعوب لا تتغير في لحظة. ولذلك فإن أصحاب هذا الاتجاه مصابون بقصور النظرة العلمية والتقليد والازدواجية. والخلل العلمي يتمثل في إسقاطهم التراث تماماً، مع أنه لا يخلو من قيمة. فهو إن لم يكن كفاية أو غاية في ذاته، فإنه وسيلة مهمة في التغيير؛ لأنه بمثابة المخزون النفسي للمعاصرين، وأحد مكونات الواقع، التي لا يمكن تجاهلها، والجماهير التي تتمسك به لا يمكن تبديلها بجماهير جديدة، بل يجب تطوير ما هو موجود بالفعل، دون الانسياق وراء أوهام وأحلام. والتقليد يرتبط بأن من يتبنون هذه الرؤية، لا يفعلون شيئاً سوى استعارة تجارب مجتمعات أخرى، وخلعها من سياقها الاجتماعي، ومحاولة زرعها في مجتمعاتنا المختلفة ثقافة. وقد يصل الأمر بهؤلاء إلى مستوى خطير، لا يقتصر على التبعية الفكرية فقط، بل يصل إلى حد العمالة وخيانة الوطن. والازدواجية لأن العديد من هؤلاء في الوقت الذي يطالبون فيه بترك القديم «الإسلامي»، فإنهم يتمسكون بالقديم «المسيحي»، وفي الوقت الذي يعيرون فيه على ما يصفونها بأساطير الشرق وخرافات، فإنهم يمارسون طقوساً مشابهة، لكنها ذات صلة بجذر ديني وثقافي آخر.

ويتمثل الحل الثالث في «التوفيق بين التراث والتجديد». ويعني هذا الأخذ من القديم ما يتفق مع العصر، وإرجاع الجديد لمقياس القديم، واستيعاب مزايا كلا الحلين السابقين. لكن أصحاب هذا الاتجاه يقعون، في نظر حنفي، في التلفيق، وإن كانت محاولاتهم

تأخذ أشكالاً ثلاثة، الأول هو التجديد من الخارج، أى انتقاء مذهب أوروبى حديث ثم قياس التراث عليه. والثانى التجديد من الداخل، بمعنى إبراز أهم الجوانب الإيجابية والتقدمية فى تراثنا القديم ورؤية مشكلات العصر من خلالها. وهناك يمكن الحديث عن عقلانية المعتزلة، ومبدأ الشورى فى الحكم، والرؤية الاقتصادية الإسلامية فى الملكية العامة، والتصور القانونى فى التشريع... إلخ. لكن جميع محاولات هؤلاء، فضلا عن أنها جزئية، يغلب عليها طابع الانتقائية.

٣. أدونيس: الثابت والمتحول؛

يبحث مشروع أدونيس فى جذور «الاتباع والإبداع» فى الثقافة العربية - الإسلامية^(١٤٢) ليحدد البنية الفكرية المسئولة عن هذين النقيضين. ويقول أدونيس إنه بدأ بدراسة الشعر العربى من الجاهلى حتى الحرب العالمية الأولى، فوجد أنه بذاته لا يفسر الاتباعية فى الحياة العربية، ثم بحث عنها فى الرؤية الدينية الإسلامية، خاصة بعد أن ثبت لديه أنه لا يمكن فهم الرؤية الشعرية العربية ذاتها بمعزل عن الرؤية الدينية، نظراً لأن «الظاهرة الشعرية جزء من الكل الحضارى

(١٤٢) هذا المشروع هو فى الأصل أطروحة تقدم بها على أحمد سعيد المعروف باسم أدونيس للحصول على درجة الدكتوراه من معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، بيروت وأشرف عليها د. الأب بولس نوبيا اليسوعى، وقام بعد ذلك بإضافة أجزاء إليها، حول «الحدائث» فى الفقه والفكر والشعر، لكن تظل الأطروحة هى أصل مشروعه وأهم ما فيه.

العربي، لا يفسرها الشعر ذاته، بقدر ما يفسرها المبنى الديني لهذا الكل»^(١٤٣) وهنا توافرت لديه فرصة تعيين «الثابت والمتحول» في العطاء الحضاري العربي - الإسلامي.

وعلى هذا الأساس يعرف أدونيس الثابت في إطار الثقافة العربية بأنه «الفكر الذي ينهض على النص، ويتخذ من ثباته حجة لثباته هو، فهما وتقويماً، ويفرض نفسه بوصفه المعنى الوحيد الصحيح لهذا النص، وبوصفه استناداً إلى ذلك سلطة معرفية»، بينما يكون المتحول هو «إما الفكر الذي ينهض هو أيضاً على النص، لكن بتأويل يجعل النص قابلاً للتكيف مع الواقع وتجده، وإما أنه الفكر الذي لا يرى في النص أي مرجعية، ويعتمد أساساً على العقل لا النقل»^(١٤٤).

لكن أدونيس يؤكد أن الحدود بين الثابت والمتحول ليست جامدة، إذ يقول: «لا يعنى ما أسميه بالثابت لم يعرف أي تحول في التنظير والممارسة عبر التاريخ، أو أن ما أسميه بالمتحول لا يتضمن بعض عناصر الثبات، إنما قصدت أن أشدد على الطابع الغالب، والأكثر إلزاماً وحضوراً في اتجاه الثبات بالقياس إلى اتجاه التحول، أو في هذا الاتجاه بالقياس إلى ذلك الآخر»^(١٤٥). ونجد هنا أن التعريف جعل الثابت والمتحول «مصطلحين إجرائيين»، مكننا أدونيس من دراسة

(١٤٣) أدونيس، «الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب»، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: ٥٠/٤٩.

(١٤٤) المرجع السابق، ص: ١٣/١٤.

(١٤٥) المرجع السابق، ص: ٥٦.

الظواهر الثقافية بمعزل عن قاعدتها المادية، الأمر الذي انتقده الكثيرون، خاصة من بين الذين ينظرون إلى الثقافة بوصفها «بنية فوقية» لا تفهم إلا في إطار «بنية تحتية» ذات طابع مادي.

ويخصص أدونيس القسم الأول من مشروعه لدراسة مظاهر الثبات والتحول منذ نشوء الإسلام وحتى منتصف القرن الثاني الهجري، التي تتأسس في بداية الدعوة الإسلامية بين الدين والشعر، وبين الخلافة الأولى والسياسة من جهة، وبينها وبين الثقافة بعامة من جهة ثانية. وتتجلى مظاهر الثبات في العصبية والسياسة، وفي الشعر واللغة، وفي السنة والفقه. وفي المقابل تظهر تجليات التحول في الحركات الثورية والفكرية والشعرية، والصعلكة الاقتصادية السياسية. والقسم الثاني، يعرض مظاهر الثبات في مفاهيم القديم والسنة والإجماع والبدعة، وفي تنظير الأصول الدينية - السياسية، والأصول اللغوية - الشعرية. وفي المقابل يقدم مظاهر التحول في الحركات الثورية (القرامطة - الزنج)، وفي المنهج التجريبي، وإبطال النبوة، وأولية العقل على النقل، حسبما ذهب المعتزلة، وأولية الحقيقة على الشريعة، والباطن على الظاهر، كما تجلى في التصوف ونظرية الإمامة. أما القسم الثالث فقد خصص لدراسة نماذج من الفقهاء التراثيين، وفقهاء عصر النهضة العربي، في ضوء ما تعرف بـ «صدمة الحداثة» بألسنتهم جميعاً. والتراثيون هم القاضي عبد الجبار المعتزلي، وأبو حامد الغزالي، وابن تيمية، والفارابي. وفي عصر النهضة يعرض آراء محمد بن عبد الوهاب، ومحمد عبده،

ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي. وتناول الجزء الرابع الحداثة في مجال الشعر العربي من خلال مجموعة مقالات متتابعة. وبذلك يكون أدونيس قد فرق، فكرياً وليس زمنياً، بين الحداثي والسلفي. ففي التراث هناك عناصر حداثية مرتبطة بالتحول، وفي المعاصرة هناك عناصر سلفية مرتبطة بالثبات. فالسلفية لديه هي «امتداد للثبات، ينطلق من افتراض الكمال في المعرفة بالنص والنقل، بحيث لا يعود للحداثة معنى في لغة حققت إبداعها الأكمل، الذي لا يمكن تجاوزه، وبذلك تنتفي الحاجة إلى الفكر الآخر، وإلى الابتداع معاً.. وما يحتاجه المجتمع هنا هو جعل الماضي حاضراً باستمرار. أما الحداثة فهي «امتداد للتحول، تنطلق من افتراض نقص أو غياب معرفي في الماضي، ويعوض بنقل فكر ما ومعرفة ما من هذه اللغة الأجنبية أو تلك، وإما بالابتكار الإبداع.. ولذا فهي قبول المجهول وقبول بلانهائية المعرفة»^(١٤٦). ويرى أدونيس أن السلفيين ينزلقون إلى نوع من «العرقية المركزية» تشابه «النزعة المركزية الأوروبية»، فهم يرون أن الأمة الإسلامية، مركز العالم بوصفها تحمل خاتمة الرسالات وأكملها، ومن ثم يرفضون الآخر^(١٤٧)، مثلما يرى بعض الأوروبيين أن قارتهم هي المركز الحضاري للعالم أجمع، وينكرون على الآخرين إسهامهم الحضاري الراهن، أو حتى الماضي، الذي أثر في أوروبا ذاتها، واندمج في

(١٤٦) المرجع السابق، ص: ١٨/١٩.

(١٤٧) المرجع السابق، ص: ٢٦.

بنيته الحضارية. ولا يقصر أدونيس الحداثة على ما يقدمه الغرب في الوقت الحالي، بل يبحث عن أصولها في تراثنا وتاريخنا العربي - الإسلامي، من خلال تتبعه لثلاثة عناصر أساسية تشكل الرؤية الحداثية وهي الحرية الإبداعية دون قيد، ولانهائية كل من المعرفة والكشف، والاعتراف بالاختلاف والتعدد^(١٤٨).

وفي قراءته لأصول الاتباع والثبات في «الخلافة والسياسة»، ينطلق أدونيس من واقعة «السقيفة»، التي أعقبت وفاة الرسول ﷺ مباشرة، حيث ظهر خلاف بين المهاجرين والأنصار حول من يخلف النبي في إدارة دفة الحكم. وفي نظره أخذ هذا الخلاف ثلاثة أشكال، الأول يستند إلى أولوية دينية خالصة وهو أحقية الأنصار لأنهم الأسبق للإيمان بالإسلام ونصرته، والثاني يستند إلى أولوية الدين والقبيلة معاً وهو أحقية قريش لأنها عشيرة الرسول، والثالث يستند إلى أولوية قبلية ويقوم على تعدد الإمارة. ومن ثم نشأت سلطة الخلافة في مهد سياسي - ديني - قبلي. . «وقدما أصحابها على أنها مستمدة من الله. . وكما أن العصبية عنف باسم القبيلة، فقد أصبح الإجماع عنفاً باسم الجماعة، والسلطة عنفاً باسم الدين»^(١٤٩). وجاءت الخلافة الأموية لتسوغ ممارساتها على أساس أنها «نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا»، وادعت أنها «الإمامة الكبرى» و«الأصل الجامع» ولذا فإن كل خروج عليها هو خروج على الإسلام. وبات

(١٤٨) المرجع السابق، ص: ٢٠.

(١٤٩) المرجع السابق، ص: ١٦٥/١٦٦.

الصراع بين الفئات التي سيطرت على السلطة، وتلك التي غلبت يدور في جوهره حول فهم القرآن الكريم والسنة النبوية. وبينما تمسكت الفئة الغالبة بما استقر، راح المغلوبون يطرحون فهماً جديداً للإسلام، يلائم حياتها وحاجاتها وطموحها. ومن ثم كانت رؤية هؤلاء تعبر عن التحول في المجتمع الإسلامي، وعلى النقيض عبرت أفكار من بيدهم السلطان عن الثبات^(١٥٠).

أما الاتباعية في السنة والفقهاء^(١٥١)، حسبما يرى أدونيس، فيمكن أن نلمسها في عدة مواقف، بالنسبة لأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فالأول ظهرت اتباعيته في أول خطبة يلقيها على المسلمين بعد توليه الخلافة، وفي إتمام بعثة أسامة بن زيد التي كان قد أعدها رسول الله صلى الله عليه وسلم لتأديب الروم، وفي حروب الردة. والثاني اقتدى بالرسول في إدارة معركة اليرموك، وفي النقشف والزهد ورفض الظلم. ويؤكد أدونيس أن الاقتداء بالسنة رافقه حركة للتفقه بها ومعرفتها، وكان ينظر إلى من يحفظ أكثر من القرآن والسنة على أنه أعلم. ويكشف تاريخ الاقتداء بالسنة أن محاكاتها كانت تامة في ما يتصل منها بالعبادات، بينما ساد الرأي في ما اتصل بالسياسة.

وتجلت الاتباعية في الشعر والنقد، من خلال توظيف الإسلام للشعر كأداة أيديولوجية لمحاربة أفكار الجاهلية. فالرسول صلى الله عليه وسلم

(١٥٠) المرجع السابق، ص: ١٧١/١٧٢.

(١٥١) انظر: المرجع السابق، ص: ١٧٣/١٨٧.

حافظ على النواة الأساسية لدور الشعر في القبيلة، وعلى العلاقة التي تربط الشاعر بقبيلته، غير أنه أعطى هذه النواة مضموناً جديداً، فنقل دور الشعر من إطار «الفضائل القبلية» إلى «الفضائل الدينية»، وحول العلاقة بين الشاعر والقبيلة إلى علاقة بين الشاعر والدولة الإسلامية. ومن هنا بدا الشعر فاعلية أخلاقية اجتماعية ترتبط بعقيدة الدولة ومصالحها، ولذا لا ينظر إليه لذاته، أي لجماله وفتنته، وإنما إلى ما يحمله من أفكار، وما يفيد به المجتمع، وقد تبنى الصحابة موقف النبي حيال الشعر^(١٥٢).

وبالنسبة للإبداع أو التحول فيرى أدونيس أنه كان كامناً في الحركات الثورية والفكرية والشعرية. وفيما يخص الأولى، يحدد بدايتها في نواة معارضة السلطة التي نشأت في عهد الخليفة عثمان بن عفان، على أيدي المحرومين والمبغدين. وفي المقابل نشأت نواة من المدافعين عن السلطة من بين المنتفعين منها. ومن هنا برز حضور السياسة في حياة المسلمين، أكثر من أي وقت مضى. وغذت الأوضاع الاقتصادية هذا الحضور، حيث انقسم المجتمع إلى فئتين، مستغلة تقف إلى جانب الحكم، ومستغلة يقصّيها هذا الحكم، فلا تجد مفراً من مناهضته. وهنا برز اتجاهان، الأول يتخذ من القرشية والسنة والجماعة أساساً مطلقاً، والثاني يتلمس مصالح الناس وحاجاتهم أساساً، دون أن يهمل السنة والقرشية، لكنها ترى أن الأحقية لا تتبع من مجرد اتباع السنة، أو من مجرد القرشية، وإنما من تفهم حاجات الناس، والسعى إلى الحكم بالعدل^(١٥٣).

(١٥٢) المرجع السابق، ص: ١٩٢/١٩٩.

(١٥٣) المرجع السابق، ص: ٢٢٤/٢٢٩.

واستمر هذا الزخم في عصر بني أمية، فازداد جهد أبي ذر الغفاري في مناهضة التفاوت، والانتصار لإنسانية الإنسان، فكان هو، في رأي أدونيس، الذي «وضع اللبنة الأولى في بناء العدالة والمساواة بناء نظرياً، ومن هذه الناحية كانت مواقفه وآراؤه بذرة تفتحت عن الحركة الثورية من جهة، وعن الحركة التأويلية العقلية، من جهة ثانية»^(١٥٤). ونشأ الخوارج فشككوا في نظرية الإمامة أو الخلافة، سواء من ناحية القرشية أو الطاعة. ووضعوا بدلاً من ذلك نظرية خلع الإمام الجائر، واستعاضوا عن مبدأ القرشية بالجدارية، وساووا بين المسلمين كافة في تولي الإمامة. وجاء علي بن أبي طالب ليشدد على «الجهد والطاقة» في متابعة القرآن والسنة، ولم يعط اهتماماً للنسب القرشي، وأكد على مبدأ المبايعة العلنية، ورفض الالتزام الحرفي بما فعله أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب^(١٥٥).

ووفرت الحركات الثورية التي أخذت تنشأ منذ السنة الأربعين للهجرة فرصة قوية لظهور العديد من عناصر «التحول»، حيث لم تتوقف الجماعات التي عارضت حكم بني أمية، والتي كان رموزها على الترتيب التاريخي، سليمان بن صرد، وقيس بن سعد بن عبادة، وحجر بن عدي، ومختار الثقفي، وصالح بن مسرح التميمي، ومطرف بن المغيرة، وعبد الرحمن بن الأشعث، وزيد بن علي بن الحسين، والحارث بن سريج، وأبو حمزة الخارجي، وأخيراً

(١٥٤) المرجع السابق، ص: ٢٣٣.

(١٥٥) المرجع السابق، ص: ٢٣٤ / ٢٣٦.

أبو مسلم الخراساني، الذي على يديه جاء بنو العباس إلى الحكم. وكان «مقتل الحسين بن علي مرحلة حاسمة انتقلت فيها المعارضة من النظر إلى العمل»^(١٥٦). ومن الأمور التي يجب ذكرها في هذا المقام أن هذه الحركات جميعها، كانت تنادي بالعودة إلى صحيح الدين الإسلامي، لمقاومة طغيان بني أمية، وإقامة العدل الاجتماعي. وكان كل يحرص على أن يبدو أنه الأشد تمسكاً بالسنة والجماعة، والأكثر بعداً عن البدع. وكرست هذه الحركات مبدأ مفاده أن نقد المجتمع وتغييره لا يمكن أن يتم إلا بالممارسة العملية الثورية، وفي هذا كانت هي بمثابة نفى السائد، والتطلع إلى ما هو أفضل، ورفعت من منزلة التحقيق على حساب التبشير في الرؤية الإسلامية، ومن هنا أصبحت كيفية تحقق الدين، أي كيف يتحقق الإنسان، الذي نادى به الدين؟ هي التساؤل الذي أخذ يشغل الناس^(١٥٧).

وبالتوازي مع النزاع في المجال السياسي، وما يتصل به، نشأ نزاع في المعاني، وما يرتبط بها، ورافقت الحركات الثورية حركات فكرية^(١٥٨). فالخوارج قرنوا النظر بالممارسة، ووجدوا بين الإيمان والعمل. والمرجئة نادوا بأن يكون الحكم على الإنسان أولاً، وعلى العالم أو له، لله وحده، وليس للإنسان، الأمر الذي يعنى ضرورة التخلي عن الجدل حول تحديد المؤمن والكافر، وتوجيه

(١٥٦) المرجع السابق، ص: ٢٣٦.

(١٥٧) المرجع السابق، ص: ٢٣٤.

(١٥٨) لمزيد من التفاصيل حول الحركات الفكرية، انظر: المرجع السابق، ص: ٢٥٧/٢٤٤.

الناس إلى الاهتمام بشئون الحياة اليومية. وكان هذا يعنى، بالنسبة لأدونيس، ثورة على ما أسماه «الإسلام الشكلى والظاهرى». وظهر مناهضو الجبرية، التى استند إليها نظام الحكم الأموى ليسوع استبداده. وفيما أكد الحسن البصرى على حرية الإنسان، نشأت فى مناخ التشيع «نظرية الإمامة» التى استعاضت عن القياس والرأى بعلم الإمام، الذى هو فى نظرهم علم لدنى يقوم على التأويل وقراءة الباطن وما فى الآفاق والأنفس، مما يرشح الإمام، فى نظرهم، للولاية، التى تعنى سياسة الدنيا، بتفويض إلهى لا يجعل الإمام مستقلاً تماماً، لكنه معصوم من الخطأ.

ويتمثل التحول الذى أسسته الحركة الشعرية فى التمرد على «النموذج الأخلاقى»، والخروج على نموذجى المعانى والتعبير، ومعارضة السلطة الحاكمة. ويعطى أدونيس أمثلة لشعراء مثلوا هذا الاتجاه^(١٥٩)، مثل امرؤ القيس، الذى تمرد على نظام القبيلة وقيمها السائدة، وخرج عن أساليب المعانى والتعبير التى كان يعرفها الشعر الجاهلى، وهناك عروة بن الورد الذى تمرد على القرابة الدموية أو القبلية وأكد على الاحتفاء بالإنسان، بغض النظر عن لونه أو جنسه أو فقره وغناه. ويوجد كذلك شعراء الخوارج، الذين أعطوا الشعر مضموناً أيديولوجياً حيال الدين والسياسة، مثل عمرو بن الحصين، وحبيب بن خدره الهلالى، وزيايد الأعسم. وهناك من تمرد بشعره على النظرة التقليدية للمرأة مثل عمر بن أبى ربيعة وجميل بن معمر.

(١٥٩) المرجع السابق، ص: ٣١٤/٢٥٨.

وفى تصويره لتأصيل الاتباع أو الثبات ، يتخذ أدونيس من الشافعى فى الفقه ، والأصمعى والجاحظ فى الأدب ، مثالا على ذلك . فالشافعى ، فى نظره ، كان يتعامل مع كل تفكير لا يكون اتباعاً للسنة النبوية على أنه «هذيان» وكل بحث عقلى على أنه «ترد» وكان يمقت ممارسة علم الكلام ، بدعوى أنها دليل على التجرد من الدين ، وينظر إلى الإنسان على أنه شخص مكلف وجوده فى الدنيا اختبار له ، ولذا يجب أن يكون مطيعاً على الدوام ، الأمر الذى يعنى أن الحرية بمثابة عصيان وتقلت . أما الأصمعى والجاحظ ، فقد تصورا أن كل جديد هو تنويع على القديم ، أو ترميم له ، أو إعادة إنتاج له ، بشكل أو بآخر . ومن هنا صار لديهم الفكر هو تأمل الذات لنفسها ، وبدا العرب لا يعرفون من الفكر إلا بعده الغيبي ، أى الدين ، وإلا مظهره البيانى ، أى اللغة^(١٦٠) . وهذا الاتجاه يعبر عن ثقافة سلفية ، ويكرس النظام السياسى والاجتماعى القائم .

أما تأصيل الإبداع أو التحول ، فىرى أدونيس أنه يتمثل فى ثورة الزنج (٢٥٥ هـ - ٢٧٠ هـ) والحركة القرمطية (بدأت سنة ٢٦٤ هـ)^(١٦١) ، فالأولى كانت ، فى تقديره ، ثورة عبید على أسیاد ، ووعدت هؤلاء العبيد بحياة كريمة يمتلكون فيها ملك أسيادهم . والثانية ، التى انتشرت فى البحرين واليمن ومصر والمغرب ، كانت نوعاً من العمل الجماعى لتوليد الشروط المادية الملائمة لحياة

(١٦٠) المرجع السابق ، الجزء الثانى ، «تأصيل الأصول» ، ص : ٦٢/٧ .

(١٦١) المرجع السابق ، ص : ٧٣/٦٥ .

الإنسان ، وهى شروط كانت تبدو عارضة أو كانت لا تتعدى كونها هبة من الخلافة العباسية . وقد دعا القرامطة إلى خلع الخليفة الجائر ، ونادوا بإسلامية العروبة وليس عروبة الإسلام ، ووجدوا بين النظر والممارسة ، من خلال اتخاذهم الطبقات المسحوقة قاعدة اجتماعية ومادة أساسية للعمل السياسى - الدينى ، وانتهاجهم أسلوب الملكية الجماعية «الألفة» ، وأعطوا الدين بعداً مادياً اقتصادياً ، فكانوا بذلك فى رأى بعض المستشرقين ، أول من وضع بذرة العمل النقابى فى العالم الإسلامى .

كما يتجلى التحول ، من وجهة نظر أدونيس ، فيما أسماه «المنهج التجريبي وإبطال النبوة»^(١٦٢) ، ويجد هذا المنهج فى أعمال ابن المقفع ، التى خلت من أى عنصر للتدين ، وركزت على الأدب الخالص ، وآراء ابن الراوندى ، الذى قال بأن العقل أصل العلم والعمل ، وبذلك قدم العقل على النبوة ، وكذلك آراء محمد بن زكريا الرازى ، الذى اعتبر ، هو الآخر ، أن العقل أصل المعرفة ، مما يفرض ضرورة أن يكون متبوعاً وليس تابعاً . كما وجد أدونيس فى المنهج التجريبي العلمى لجابر بن حيان ، الذى يقيس الغائب على الشاهد ، ويقوم بإحلال النسب الكمية محل الخواص الكيفية فى تفسير أى مظهر من مظاهر الوجود ، دليلاً على التحول والإبداع ، فى التاريخ الفكرى العربى . وعلى العكس من الأصمعى والجاحظ ، اعتبر أدونيس أن (أبو نواس وأبو تمام) أقاما أسس الجديد فى الشعر العربى ، حيث لم

(١٦٢) المرجع السابق ، ص : ٩٥/٧٥ .

تكن الكتابة بالنسبة إليهما تنويعاً على القديم أو ترميماً له، إنما إبداع ذو طابع مغاير، ومثلت بالنسبة له «الصوفية» بتأكيداتها على الحقيقة في مقابل الشريعة، وتركيزها على طوية الإنسان وحريته في إقامة علاقة خاصة مع ربه، مصدراً من مصادر التحول.

وينتقل أدونيس في الجزء الثالث من مشروعه إلى تحليل سلطة الموروث الديني في الإنتاج الفقهي لكل من القاضي عبد الجبار وأبي حامد الغزالي والفارابي وابن تيمية^(١٦٣)، ليبين موقع العقل لديهم. وأعلى هؤلاء شأنًا في الانتصار للعقل هو الفارابي الذي يميل إلى الفلسفة ويعتمد البرهان في التعلم، ويلمح إلى الوظيفة الاجتماعية والفكرية للشعر والخطابة، حين يعتبرهما وسيلة لتعليم الجمهور ما قد استقر الرأي فيه وبات مبرهنًا عليه من الأشياء النظرية والعملية. ويأتي بعده عبد الجبار في تأكيده أن النظر يوجب العلم وما اكتمل من الدين هو الشرع وليس النظر العقلي. أما أقلهم انتصاراً للعقل، في نظر أدونيس، فهو ابن تيمية، الذي هو أقوى من نظر في نفي المحدث، من خلال ردوده الشهيرة على «الابتداع» الذي هو ناجم، في رأيه، عن فهم فاسد للنصوص، وعبر تأكيده أن منشأ الضلال هو الإعراض عن الكتاب والسنة، وطلب الحق في مصادر أخرى غيرهما. أما الغزالي فقد اعتبر أن العقل محدود واستخدامه مشروط بالقرآن والشرع، وأن الفكر هو

(١٦٣) أدونيس، الثابت والمتحول، الجزء الثالث، «صدمة الحداثة وسلطة الموروث الديني»، ص: ٧٤/٣٥.

استخدام العقل للوصول إلى المعرفة، لكن هذه المعرفة تكون مذمومة إذا تعارضت مع الشرع، ودور العقل هو أن يهدي إلى صدق النبي وفهم سنته، وما عدا ذلك يجب تنحيته جانباً ولزوم الاتباع؛ لأن العقل قاصر. ويرى الغزالي أن العلم هو معرفة القديم، وبما لا يتعارض معه، بل يكمله. وهذه الآراء في نظر أدونيس أصبحت «نصاً ثانياً حل محل النص الأول - نص الوحي، بحيث يتعذر اليوم أن نتجاوزه، لكي نقرأ قراءتنا الخاصة، ونكتب نصنا الحديث، بدءاً من النص الأول»^(١٦٤).

ولا يكفي أدونيس بتحديد الثابت والمتحول في التراث العربي - الإسلامي القديم، بل ينتقل إلى عصر النهضة العربي، ليدرس استمرار هذه المسألة عند كل من محمد بن عبد الوهاب، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد الرحمن الكواكبي^(١٦٥). وفي رأيه فإن آراء ابن عبد الوهاب ليست سوى استعادة ما قاله الفقه الإسلامي القديم بشروحه وتفسيره، وأن ما فعله لا يعدو كونه تبويماً أو تصنيفاً هذا القديم، وأن عرض ابن عبد الوهاب للتوحيد، الذي يمثل الفكرة المركزية لديه، أظهر أنه يقلل من شأن الإنسان في هذا العالم. أما الإمام محمد عبده، فهو في نظر أدونيس، صاحب رؤية إسلامية متجددة وتوفيقية. ويتجلى التجدد بوجه عام في أنها تستند إلى القرآن مفسراً بمقتضى حالة العصر، وبوجه خاص في نفى محمد عبده أن

(١٦٤) أدونيس، الثابت والمتحول، الجزء الأول، ص: ١٨.

(١٦٥) المرجع السابق، ص: ١٣٨/٧٧.

تكون في الإسلام سلطة دينية، وأن الحاكم في المجتمع الإسلامي هو حاكم مدنى من جميع الوجوه؛ إذ إن الأمة هي التي تقوم بتنصيبه وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وأنه إذا تعارض العقل مع النقل أخذ بما يدل عليه العقل. أما التوفيقية فتظهر في تأكيد الإمام أن مدنية السلطة في الإسلام لا تتنافى مع وجود الشرع، وفي رؤيته التفسيرية التي تقوم على نقد الجاهلية السائدة اليوم في فهم الدين، وتفسيره القرآن بما يلائم ارتقاء المجتمع، أى التوفيق بين الوحي والتاريخ، بهدف السيطرة على التقدم المادى وتوجيهه لخدمة الإنسان في روحانيته على الأخص.

أما رشيد رضا، فإن خير ما يعبر عن توجهه، في رأى أدونيس، هو ما وصف به هو نفسه تفسيره للقرآن الكريم، حين قال إن هذا التفسير (سلفى، أثرى، مدنى، عصرى، إرشادى، اجتماعى، سياسى). من هنا ينطلق رشيد رضا من أن أصل الإسلام وحيًا وسنة ليتفقه في المشكلات المعاصرة، التي ولدتها غالبًا مجابهة العالم الإسلامى للغرب. ولا ينادى رضا بتجديد الإسلام إنما فهم المشكلات في ضوءه، بما هو وكما هو، وبذلك يكون الوصول إلى النهضة أمرًا يسيرًا وهو العودة إلى الإسلام الصحيح. من هنا تكون هذه الرؤية الفقهية امتدادًا للسلفية التي أرسى دعائمها الإمام أبو حامد الغزالي، ووضعها ابن تيمية في منظومة محكمة ومغلقة.

ولأن الكواكبي قد سلك منهجًا نقدياً في مواجهة الاستبداد، فهو لدى أدونيس صاحب فكر إصلاحى؛ إذ إنه شخّص الحاضر

وأعراضه، ليستنتج أن سبب الخل هو الجهل الشامل، ثم لام الأمراء والعلماء والكافة لتقاعسهم عن فعل ما يقود إلى النهضة. وبوجه عام حدد الكواكبي أسباب الانحطاط في تحول السياسة من نيابية اشتراكية ديمقراطية إلى ملكية أشبه بالمطلقة، واستعمال المسلمين بأسهم بينهم، وتأصل الجهل في أغلبية حكامنا المترفين. واعتبر الكواكبي أن قضية المفكر اليوم هي التعرف بعمق وشمول على مجتمعه وقضاياه، في الماضي والحاضر؛ وذلك بالاستناد إلى واقعه المتحرك المتناقض والمتنوع وليس بالاستناد إلى معجم المصطلحات الغربية، ونادى بأن يأخذ المسلمون بأسباب القوة، اقتصادياً وعلمياً وعسكرياً وسياسياً. ولأن الكواكبي قد أعطى أفكاره بعداً تحريضياً، ونظر إلى النص القرآني على أنه نص مفتوح قابل للتلاؤم مع واقع الحياة المستجدة وتجاوز المذهبية، التي تأسر النص ضمن منظورها وتقاوم أي منظور مخالف، فهو لدى أدونيس يمثل استمرار التحول (الإبداع) في الثقافة العربية، بينما يمثل ابن عبد الوهاب استمرار الثابت (الاتباع).

وينتهي مشروع أدونيس إلى المطالبة بعدم فصل الحداثة العربية عن تيار الحداثة في العالم؛ لأن التفاعل والتبادل هم من أهم خصائص الثقافة العربية منذ نشوئها. وفي نظره «إرادة الفصل باسم الأصالة حيناً وباسم التراث حيناً آخر، هي في التحليل الأخير ضد الأصالة وضد التراث»^(١٦٦). وفي هذا الشأن يرى أن إعادة تقويم

(١٦٦) المرجع السابق، ص: ٢٢/٢١.

الثقافة العربية يتطلب، «أولاً: إعادة تقويم النتاج الثقافى القديم ذاته، وثانياً: إعادة تقويم المفاهيم والنظريات التى تولدت عن هذا النتاج، وثالثاً: إعادة النظر فى إعادة النظرة السابقة، ورابعاً: تقويم النتاج الثقافى الراهن، وخامساً: رسم الصورة الممكنة فى ضوء هذا كله للثقافة العربية الحديثة المقبلة»^(١٦٧).

ويؤكد أدونيس أن بحث القضايا السابق ذكرها، يجب أن يتم فى ضوء عدة مبادئ، أولها هو القيام بتغيير جذرى شامل للمجتمع العربى، يتضمن تغيير الإنسان من أعماقه البعيدة، بتغيير نظام حياته وفكره، وثانيها يرتبط بوضع مفهوم للثقافة أكثر شمولاً من المفاهيم التقليدية السائدة وأكثر جذرية، بحيث تصبح هى ممارسة التحرر بشتى صورته وعلى مختلف مستوياته، بما لا يقتصر على تلبية الاحتياجات، بل يمتد إلى الاستجابة للرغبات، وثالثها يتمثل فى عدم الاعتماد على الصراع الأيدولوجى والتغيير السياسى فقط فى تجاوز الثقافة الموروثة، ورابعها يتعلق بالبحث عن الجذور التى تنهض عليها العلاقات التى تمثل للشعب العربى مجموع رموزه الحياتية والفكرية، نظراً لأن تغيير الثقافة العربية لا يتم إلا ضمن إنتاج سياق جديد، يختلف كلية عما هو موجود حالياً^(١٦٨). لكن كيف يتم إيجاد هذا السياق الجديد؟

(١٦٧) المرجع السابق، ص: ٢٣.

(١٦٨) المرجع السابق، ص: ٢٤/٢٥.

يجيب أدونيس على هذا التساؤل، بشكل غير مباشر، من خلال مطالبته بإعادة النظر إلى النتاج الثقافي بذاته، بمعزل عن المنظور الدينى - العقدى، والنظر إلى الفكر الدينى كنتاج ثقافى، وعدم السماح لأى مؤسسة، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو ثقافية، بأن تعد التراث كأنه إرثها الخاص، وليس لها كمؤسسة أن تجيز أو تسمح باسم التراث، فهى وسيط لا غير، كما أن التراث نفسه ليس كاملاً ولا مقياساً مطلقاً، ولا حاكماً، وهو غير ملزم؛ لأنه حقل ثقافى عمل فيه وأنتج فيه بشر مثلنا يخطئون ويصيبون، يبدعون ويتبدعون^(١٦٩). وبذلك يكون من حقنا أن ننتج حقلنا الثقافى والاجتماعى الخاص بنا، الذى يتلاءم مع معطيات عصرنا، وينهض بتبعاته الجسام، وأن ننفذ إلى النص الأسمى الذى يستند إلى الوحي، لنقرأه بعقل جديد فى ضوء واقعنا المتطور، ونزيع فى طريقنا النصوص التى أنتجها الفقهاء على مدار القرون الماضية، والتى يريد كثيرون أن يلزمونا بها.

٤- أنور عبد الملك: ربح الشرق وتغيير العالم؛

رغم أن رؤية أنور عبد الملك، التى تضمنها، على الأخص، كتاباه «ربح الشرق» و«تغيير العالم» لا تقتصر على العالم العربى، بل تمتد إلى العالم الثالث بأسره، فإن العرب يقعون فى قلبها، ليس من منطلق أنهم يشكلون جزءاً من العالم الثالث، التى أراد أن ينتصر لها عبد الملك

(١٦٩) المرجع السابق، ص: ٢٩.

فحسب، بل لأن الحال العربى كان حاضراً فى كل ما وجهه من أفكار وقدمه من تحليلات للأوضاع العالمية، فى التاريخى والآنى، على حد سواء، الأمر الذى جعله ينظر للعالم الثالث فى سياقه الدولى المتسع بعين عربية، أو ببصيرة مفكر مهموم بمشكلات العرب.

ويظهر هذا الأمر بجلاء فى مقدمة كتابه «تغيير العالم»، إذ إنه - رغم أن مباحث الكتاب تتناول أصول النظام العالمى والتحديات التى تجابهه والأيدولوجيتين السائدتين فيه وهما الرأسمالية والاشتراكية - يقول: «هذه الدراسة تستهدف أن تضع بين يدى القارئ الملتزم، والمواطن الواعى، وبين طلائع مختلف المدارس التكوينية الأصيلة للفكر والعمل فى أمتنا العربية، مجموعة التحاليل والرؤى التى قد تعين على تحديد التحرك العربى فى المرحلة القادمة، صوب نظام عالمى جديد»^(١٧٠). كما ينهى عبد الملك كتابه المذكور، معتبراً أننا على عتبة صياغة «المشروع الحضارى» أو «الاستراتيجية الحضارية»^(١٧١)، التى هى فى نظره، وكما يتبين من آرائه التى شملتها كتابات أخرى له، تعتمد على استنهاض الإرث الحضارى العربى - الإسلامى، دون إغفال الفكرة الوطنية.

ومن سمات رؤية عبد الملك، أنها تناقش الحاضر العربى فى إطار تضامن مع العالم المثالية، وفى تفاعل مع النظام الدولى، فتبدو هنا متشابهة فى جانب منها مع مشروع «التراث والتجديد» لحسن حنفى،

(١٧٠) أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، مرجع سابق، ص: ٦.

(١٧١) المرجع السابق، ص: ٢٥٤/٢٥٥.

لكنها تختلف عنه، في إعطاء البعد السياسى - الاقتصادى، وليس الفلسفى، مكانة أكثر بروزاً فى التناول والتحليل، لتلتقى فى بعض جوانبها مع العطاء الفكرى لسمير أمين. وإذا كان ما قدمه عبد الملك قد يستوجب إعادة النظر فى ضوء التغير الذى شهده العالم، بسقوط الاتحاد السوفيتى، واشتداد عود العولمة بشتى صورها، فإنه لا يزال يحمل قيمة مهمة، من منطلق تركيزه على دور العالم الثالث فى الحضارة الإنسانية، وتقنيده للمركزية الأوروبية، ودعوته إلى عالم قائم على التعدد وليس احتكار جهة، أيا كانت، للإنتاج الاقتصادى والتقنى والعلمى، خاصة فى مجال الإنسانيات.

فبعد الملك يفضح بعض ادعاءات «الآخر» الغربى، من خلال تأكيده أن تركيب النظام الدولى قائم على «فائض القيمة التاريخى»، التى على أساسها تأسست الهيمنة الغربية ابتداء من مستهل القرن الخامس عشر وحتى اجتماع يالطا ١٩٤٥^(١٧٢)، وفى رأيه فإن هذا الفائض لم يكن محصوراً، فى يوم من الأيام، ضمن المجال الاقتصادى فحسب، بل امتد إلى المجال الفكرى، والنظرية الاجتماعية. فاقتماداً كان تكديس المواد الأولية ومصادر الطاقة والأراضى والمساحات والسيطرة على المدن والموانئ وشبكات المواصلات الرئيسية والمحيطات.. إلخ أمراً على جانب كبير من الأهمية، بالنسبة للبرجوازية الغربية، حيث أتاح لها الوسيلة الكفيلة

(١٧٢) د. أنور عبد الملك، «رياح الشرق»، (بيروت: دار المستقبل العربى)، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص: ٣٥.

بفرض سيطرتها على العالم، من خلال الثورة العلمية والصناعية، التي مكنت القوة البحرية من فتح الجغرافيا السياسية للعالم أمام أوروبا. وفكرياً نجد أن تقنيات الاتصالات الحديثة ساهمت في تكثيف نقل فيض الأفكار والنظريات والمفاهيم من «الأطراف» إلى «المركز»، فتكدست لدى المركز، ومكّنته من صياغة النظرية الاجتماعية والاتجاهات الفكرية الحديثة، ولذا أصبح من الصعب على الأطراف، آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، أن تتطور إلا وفق النهج الذي تقترحه وتفرضه مختلف المدارس الفكرية في الغرب المهيمن^(١٧٣).

وهنا يؤكد عبد الملك أن «فائض القيمة التاريخي تصور نابع من صلب حروب الغزو الاستعماري، ابتداء من عصر الاكتشافات البحرية... وقد كانت الموجة الأولى من الغزوات والنهب والاختراق من نصيب المنطقة العربية-الإسلامية، اعتباراً من القرن التاسع، أي منذ الحروب الصليبية، وتشكل العدوانية الحربية العنصرية الصهيونية الحلقة المعاصرة لهذه الموجة»^(١٧٤). والموجات الأخرى كانت من نصيب إفريقيا، حيث تجارة الرقيق ونهب المواد الخام، المجتمعات الهندية في أمريكا الوسطى والجنوبية، حيث خضعت للاستعمار الإسباني والبرتغالي، وجنوب آسيا، خاصة شبه القارة الهندية، ثم جنوب آسيا وشرقيها.

(١٧٣) المرجع السابق، ص: ٣٦/٣٧.

(١٧٤) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، مرجع سابق، ص: ٢٠.

والسؤال المطروح فى هذا المقام هو: كيف يمكن تجاوز تلك المراحل القاسية من التاريخ البشرى، وتغيير العالم إلى وضع أفضل مما هو عليه؟. . يطرح عبد الملك، فى معرض إجابته على التساؤل السابق، ثلاث رؤى للتغيير^(١٧٥)، الأولى تقليدية تقوم على وجود قوتين عظميين ذات أيدولوجيتين متصارعتين، كما كان الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى السابق^(١٧٦)، وأنه لا مفر من تغلب قوة وأيدولوجية على الأخرى. وإذا كانت هذه الرؤية قد تلاشت بسقوط الاتحاد السوفيتى، فإن عوامل التغلب هذه، التى وضعها عبد الملك، لا تزال جلية، فهو لم يقر التغلب عن طريق الحروب مع تقدم أسلحة الدمار الشامل، لكنه ينادى بإبراز عامل «نوعية الحياة»، أى وجود خليط من الحرية والكفاية الاستهلاكية، ومن المشاركة السياسية والتضامن الاجتماعى. ومع ذلك لم يتجاهل التغيير عبر ظهور قوى عظمى أخرى، أى نظام عالمى متعدد الأقطاب، وهو ما يتوقعه بعض الباحثين، ويحلم به من يريدون عالما أكثر توازنا، لا تهيمن عليه قوة واحدة ذات بطش. والرؤية الثانية تكنولوجية، وهى تكونت فى ظلال الرؤية السابقة كمنقيض لها أو بديل عنها، فتوافر سمات «مجتمع ما بعد الصناعة»، حيث الثورة الإلكترونية، فى دولة ما، يعطيها مكانة عالمية. لكن التغيير عبر «التكنولوجيا» لا يكون فقط عبر النظام الدولى، بل من

(١٧٥) المرجع السابق، ص: ٥٣/٣٧.

(١٧٦) تجدر الإشارة هنا إلى أن د. أنور عبد الملك تحدث عن هذه الرؤية قبل عام

١٩٨٥، أى أيام الحرب الباردة، حين كان العالم تنقسمه قوتان كبيرتان، هما

الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى.

خلال ما تحدثه الثورة العلمية والتقنية من تغيير في حياة الإنسان ، حيث تمكنه من امتلاك أدوات فعالة تزيد من قدرته على التحكم في الطبيعة ، وبذلك يصبح هو صانع نفسه . لكن هذه الرؤية ، فضلا عن أنها تنسى العنصر الإنساني حيث الوعي والإرادة والإيمان ، فإنها قد تقود إلى تحكم قلة من المجتمعات في الأدوات التي تمكنها من صد وتحريف حركة تغيير العالم ، التي تبدو في جوهرها تهديداً للهيمنة الاستعمارية ، نظراً لأنها تسعى إلى تحقيق حياة إنسانية إيجابية للشعوب كافة . أما الرؤية الثالثة فترتبط بالخصوصيات التي تنجم من التفاعل البشري مع العوامل الجيوسياسية على مدى حقبة طويلة من التاريخ ، قد تكون عشرات الأجيال ، أو بضعة أجيال ، أو حتى مدة زمنية محدودة ، مثل حال الدول حديثة التكوين . ويرى عبد الملك أن الخصوصية تتشكل من ثلاثة مستويات ، الأول يرتبط بتركيبها الداخلي ، أي ما يمتلكه مجتمع من وسائل الإنتاج المادي ، والنظام الاجتماعي السائد ، والعلاقات مع البعد الزمني ، حيث الأديان والفلسفات ، وإعادة إنتاج الحياة البيولوجية . والمستوى الثاني يتعلق بتحريك هذا المربع التكويني ، السابق ذكره ، عبر الزمان (التاريخ) والمكان (الجغرافيا) ، والمستوى الثالث يتمثل في التفاعل الجدلي بين عوامل الثبات وعوامل التغير . ويهدف هذا الطرح ، في نظر عبد الملك ، إلى تسليح الفكر المعاصر ، وخاصة الفكر القومي العقلي التقدمي بأداة علمية ، تقوم على التحليل الدقيق والموضوعي للتاريخ الاجتماعي ، لتبين ما هو أصيل ومستمر ، وبالتالي نحدد القالب القومي المتميز لنا ، ونحاول إثراءه بعدد من المعطيات والتجارب

العصرية، و«من خلال هذه الأصالة الموضوعية التاريخية، دون تقليد الغرب المتأزم حضارياً كما يشير بذلك عملاؤه الحضاريون، وعلى وجه التخصيص فإن تبين الفروق النوعية يمكننا من سبل التحرك الأكثر فعالية، وتجنب مناطق التأزم المزمنة»^(١٧٧). ويمزج عبد الملك بين هذه الرؤى الثلاث ليستخلص أن «الشرق الحضارى، شعباً ودولاً، هو الذى بدأ يتحرك منذ أوائل القرن التاسع عشر فى موجة عارمة من ثورات وحروب التحرير الممتزجة أحيانا بالثورات الاجتماعية، بحيث أصبح حامل لواء التحدى الرئيس للنظام العالمى القائم، وكذا صاحب المصلحة الرئيسة فى عملية تغيير العالم»^(١٧٨).

ولتحقق هذه الرؤى، خاصة الرؤية الثالثة، يحدد عبد الملك ستة قنوات يجب أن نسلکها فى رحلة تغيير العالم^(١٧٩)، الأولى ترتبط بالسوق العالمية، حيث إن تغير مختلف أوجه النشاط الاجتماعى بات مرهوناً بالاقتصاد، لأنه يشمل القاعدة الأساسية لحياة البشر فى وقتنا المعاصر، ومن ثم يصبح الطريق مفتوحاً أمام دول العالم الثالث لتتبوأ مكانة ملموسة عالمياً، حال تنفيذها ببرامج تنمية اقتصادية ناجحة. والقناة الثانية تتمثل فى التغير الذى طرأ على الحياة الاجتماعية، إلى جانب الثورة العلمية والتقنية. فقد ظهر مفهوم الطبقة الذى صاغته الماركسية، وأفرزت الحياة العملية

(١٧٧) المرجع السابق، ص: ٥١/٥٠.

(١٧٨) المرجع السابق، ص: ٥٢.

(١٧٩) المرجع السابق، ص: ١٩٤/٧٩.

مفهوم التكنوقراط والمهنيين ، وتغيرت مع التقدم التقنى الكثير من الرؤى والقيم والتصورات الاجتماعية لدى الغرب . أما فى العالم الثالث فقد كان التغير الاجتماعى بطيئاً ، حيث تعيش أغلب شعوبه فى الريف والمناطق الصحراوية والغابات ، ولم تتأثر بالثورة العلمية سوى مجتمعات الدول التى تبنت نموذجاً واضحاً فى التنمية المستقلة والتحرر الوطنى .

لكن هناك قيماً تقليدية إيجابية تمسكت بها شعوب العالم الثالث ، وتميزت فيها ، إنسانياً وروحياً ، عن الغرب ، ومن ثم أصبح الطريق مفتوحاً أمامها للمزج بين التقدم الاجتماعى والخصوصية الحضارية والشخصية الوطنية ، بحيث يمكنها تقديم بديل شامخ ومؤثر للنمط الاستهلاكى والنزعة الفردية والفكر العدمى الذى يتفشى فى قطاعات من المجتمعات الصناعية المتقدمة فى الغرب .

والقناة الثالثة تتعلق بـ«دورة الأفكار» ، فبعد أن بلغت المدارس الفكرية فى أوروبا ذروة المجد ، فى العلوم الإنسانية بالتوازي مع التقدم الهائل فى العلوم الطبيعية ، أخذت الحياة الفكرية فى «الشرق الحضارى» تتطور بقدر استجابتها للتحدى الثقافى الاستعمارى ، فظهرت الأصولية الإسلامية باتجاهها المحافظ ، والعصرية الليبرالية ، التى تضم تيارات عديدة بدءاً بالليبرالية المحافظة حتى الماركسية ؛ وبذلك لم يعد بمقدور الغرب أن يدعى امتلاك الأيدولوجية السائدة ، بعد قيام الثورة الصينية ونهضة اليابان

وصحوة العالم الإسلامى، وفى قلبه العالم العربى. لكن احتواء التراث الثقافى الغربى على النزعة العقلانية النقدية للروح العلمية الحديثة، وكذلك احتواؤه على المثل التى رفعت الثورات الأوروبية لواءها سيجعل هناك نقاط اتصال بين الغرب والشرق، ويعد بعلاقة جدلية بين الطرفين. أما القناة الرابعة فترتبط بالتساؤل الفلسفى والدينى. فبينما تراجعت مكانة الدين والفلسفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ابتداء من النصف الثانى من القرن التاسع عشر، حدثت حركة الإحياء الدينى فى العالم الثالث، ونادت بالعودة إلى الجذور التاريخية التكوينية الأصلية، والتحت بحركات التحرر الوطنى. لكن التقدم العلمى الرهيب نفسه فرض، بعد اتجاهه إلى التسليح الذى يضع البشر جميعاً على حافة الموت المحقق، ضرورة إعطاء عمق جديد لعودة «التعالى» والسعى إلى الإيمان والروحانية على أوسع نطاق فى الغرب، فأخذت حركة الإحياء الدينى تجتاح المسيحية واليهودية فى الغرب. وتتمثل القناة الخامسة فى «السلطة الاجتماعية» بوصفها تركز على كيفية صنع القرار السياسى فى الدائرة الداخلية للمجتمع، الأمر الذى يعنى أنها ترتبط بوجود حكومة وشعب داخل كل مجتمع، وفى «الثقل الجيوسياسى» باعتباره يمثل الدائرة الخارجية للمجتمع، الأمر الذى يجعله مرتبطاً بعلاقات القوى بين الدول التى يتشكل منها النظام الدولى. لكن التكوينات الاجتماعية لا تقف عند حدود الدولة أو الأمة والنظام الدولى، بل تصل إلى وحدات أصغر من ذلك، مثل الطبقة والقبيلة والأقلية العرقية

وتجمعات السكان الأصليين في أمريكا الشمالية وأمريكا الوسطى وأستراليا والجيش في بعض بلدان العالم الثالث والحزب في الكثير من الدول. وبعد أن كان التفكير التقليدي في التاريخ والسياسة يذهب إلى «الإطار الحضاري» كوحدة للتحليل، صار التفكير الحديث يعرج على التكوينات الاجتماعية الصغرى، الأمر الذي جعل الرؤى المختلفة لتغيير العالم تراجع الكثير من تصوراتها. وفي حين يعول عبد الملك على الجيش «كسلطة اجتماعية» في إحداث النهضة ببعض الدول، ومن ثم التحرك نحو تغيير كثير من الأوضاع العالمية، فإنه يراهن على ما أسماها مناطق التأثير في القارات الثلاثة في إعادة تشكيل ملامح جديدة للعالم المعاصر من خلال التكتلات التي تقف في وجه الهيمنة الغربية، ويضرب هنا مثالا بمجموعة دول عدم الانحياز التي عبرت عن وجدان الأغلبية الصامتة في العالم.

ويطرح عبد الملك ثلاث رؤى لشكل العالم^(١٨٠)، الأولى تتمثل في هيمنة المركز الواحد، والثانية هي صراع «الحضارتين الأيدولوجيتين»، والثالثة، تقوم على التعددية. وبالطبع فإن صراع الأيدولوجيتين، الاشتراكية والرأسمالية، لم يعد موجودا الآن، بعد سقوط الاتحاد السوفيتي، وخروج دول أوروبا الشرقية من عباءة الشيوعية، لكن الذي تكرر هو هيمنة المركز الواحد، والذي ينشده من يريدون عالماً أكثر توازناً وعدلاً هو التعددية.

(١٨٠) المرجع السابق، ص: ٢٥٥/١٩٧.

وتبدو الرؤية الأولى ذات طابع استعماري، في نظر عبد الملك؛ إذ إنه يرى أن «تغيير العالم في نظر دعاة الهيمنة الأمريكية لا يكمن في السعي لإقامة نظام عالمي أكثر عدلاً ومساواة، وأنظمة من الإنتاج وتوزيع المنتجات والمحاصيل، أكثر إنسانية وأكثر حرصاً على سعادة الجماهير الواسعة في مختلف القارات.. ويعنى تغيير العالم من وجهة النظر هذه إلغاء النظام العالمي غير الواقعي.. الذي يفترض أن مجموعة الدول الوطنية، وهي الوحدات التي تنتظم فيها حياة المجتمعات البشرية، تشكل مجموعة من الوحدات المتساوية من حيث القانون الدولي، أي من حيث الحقوق والواجبات حسب ميثاق الأمم المتحدة»^(١٨١).

وبدلاً من هيمنة المركز الواحد يتتبع عبد الملك السير نحو تعدد الأقطاب في النظام الدولي، بدءاً من خروج يوغوسلافيا عن القيادة السوفيتية عام ١٩٤٨، ثم الصدام بين الصين والاتحاد السوفيتي، ونشوء فكرة تعدد المراكز داخل الحزب الشيوعي الإيطالي، ثم خصوصية الشيوعية في أوروبا الشرقية، وبعدها ظهور حركات التحرر في العالم الثالث التي رفعت شعار التنمية المستقلة في الاقتصاد وعدم الانحياز في السياسة. وفي الوقت الراهن تظهر بوادر التعددية مستقبلاً في ظل نظام هيمنة القطب الواحد، حيث الاتحاد الأوروبي واليابان والصين، كقوى سياسية واقتصادية وعسكرية تتعايش مع الولايات المتحدة.

(١٨١) المرجع السابق، ص: ٢١٣.

ومن أجل عالم أكثر عدلاً وتوازناً يدعو عبد الملك إلى فرض تعددية التجارب والطرق والأنماط فرضاً ويؤكد أنه بهذا المسلك يمكن تغيير العالم، «إذ إن التعددية في الأنظمة الاقتصادية الداخلية، وفي السياسات الخارجية، هي وحدها التي تستطيع تأثير دائرة هيمنة المركز الواحد»^(١٨٢). وتحقيق هذه التعددية يتطلب، في رأيه، صياغة مشروع حضارى جديد، «يتكون في واقع الأمر من عدة مشروعات حضارية، وتقدمه الدوائر الحضارية والجيوية - ثقافية التكوينية الكبيرة، ابتداء من تفاعل وتواكب مختلف المدارس التكوينية الأصلية للفكر والعمل بها، ويقدم رؤى جديدة، تتشابه في رؤية عالمية جديدة، تعيد إلى الإنسانية ليس الأمل الأكيد في استمرارها فحسب وإنما تعيد إليها أنماطاً جديدة خلاقة إيجابية من التعامل الإنسانى، والحياة الهادفة، والتقدم الروحى المتزن»^(١٨٣).

وتتقارب رؤية عبد الملك، إلى حد كبير، في الجانب المتعلق بتلمس مستقبل العالم العربى فى ظل تطور النظام الدولى ووضع الأيدولوجيا عالمياً من تصورات سمير أمين حول هاتين المسألتين، فأمين، الذى يغلب على رؤيته الطابع الاقتصادى، يرى أن النظام الدولى اختلفت سماته من مرحلة إلى أخرى، ويحقبه على ثلاث مراحل: الأولى من عصر الثورة الصناعية حتى الحرب العالمية الأولى، حيث اتسم القرن التاسع عشر بنموذج توحيد العالم على

(١٨٢) المرجع السابق، ص: ٢٥٤.

(١٨٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

أساس استعماري، وهو الشكل الذي رفضته كل من الحركة العمالية والاشتراكية وحركة التحرر الوطني للمستعمرات. والثانية من قيام الثورة البلشفية ١٩١٧ إلى عصر جورباتشوف وديج هيسياوبنج، حيث اتسم القرن العشرون بانفجار هذا التوحد العالمي حتى صار التعايش بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ذا طابع صراعي. والثالثة ربما عادت بنا إلى توحيد عالمي مرة أخرى، حيث تندفع الرأسمالية إلى موجة جديدة من التوسع والتعمق والازدهار^(١٨٤). لكنه و«على الرغم من السيادة الحالية لخطاب الأيدولوجيا الليبرالية عالمياً إلا أن سمات هيكل العالمية المستقبلية لا تزال محاطة بالضباب بسبب تفاعل عوامل ثلاثة حديثة، وهي الثورة التكنولوجية والعالمية المالية وتطور القدرة التنافسية المقارنة للولايات المتحدة واليابان وأوروبا. فهناك احتمالات عديدة لتركيب هذه العوامل بأشكال مختلفة، يضاف إلى ذلك تأثيرات العوامل غير الاقتصادية الحديثة هي الأخرى مثل مشاكل البيئة وتطور نوعية الأسلحة، وتكثيف شبكة الإعلام. أما أزمة الاشتراكية القائمة بالفعل التي انفجرت أيضاً بشكل فجائي غير متوقع، فهي عامل إضافي هام يزيد من تعقد المعضلة»^(١٨٥).

ويتطابق عبد الملك وأمين في انتقادهما للمركز الأوروبي، والمناداة بإعادة بناء العالم المعاصر على أساى مبدأ الاعتراف

(١٨٤) د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم

المعاصر»، مرجع سابق، ص: ٦/٥.

(١٨٥) المرجع السابق، ص: ١٢.

بالتعددية، وفي هذا الشأن يرى أمين أن التعددية لا تعنى وجود أقطاب خمسة تحكم العالم، هي الولايات المتحدة وأوروبا والصين وروسيا الاتحادية واليابان؛ لأن هذا الشكل، في نظره، قطبية ذات مغزى سياسى بحث محل القطبية العسكرية التى كانت سائدة أيام الاتحاد السوفيتى، بل هي «بديل أوسع نطاقاً يعطى لبلدان ومناطق العالم الثالث مكاناً يسمح لها بالتحرك والتقدم، وذلك عن طريق إخضاع هذه الدول علاقاتها الخارجية لاحتياجات تنميتها الداخلية، وليس العكس، أى التكيف، بمعنى تكيف التنمية الداخلية لما تسمح به الظروف الدولية السائدة»^(١٨٦). وهنا تبدو الحاجة إلى تحالفات اجتماعية على أساس شعبى ووطنى، سواء كان قطبياً أو قومياً أو إقليمياً، بما يقود إلى هذه التعددية، التى هي فى تصوره «الأساس الوحيد الذى يمكن عليه بناء أممية شعبية، ينعكس فيها الطابع العالمى الضرورى لمنظومة القيم الملائمة لاحتياجات العصر»^(١٨٧). وبالطبع فإن رؤيتى عبد الملك وأمين حول ضرورة أن يكون هناك دور للعالم الثالث، ورفضهما للتمركز الأوروبى، تتفقان مع ما ذهب إليه حسن حنفى فى محاولة الانتصار للعالم الثالثية، ونقد الفلسفة والفكر الأوروبيين، بما يزيح أى تعامل «مقدس» أو على الأقل مؤسس على الانبهار والدونية، معهما.

(١٨٦) د. سمير أمين، «نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبى والتمركز الأوروبى المعكوس»، معهد الإنماء العربى، الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص: ١٨٣.
(١٨٧) المرجع السابق، ص: ١٨٤/١٨٥.

٥. محمد جابر الأنصاري: تكوين العرب السياسي وتأزمهم:

ينطلق محمد جابر الأنصاري من أن الثقافة العربية الحديثة هي ثقافة أيديولوجيا أكثر مما هي ثقافة معرفة وحضارة، باعتبار أن المعرفة، معرفة الذات والآخر والواقع بمعناه الأعمق والأشمل، هي الشرط الأساسي لتحقيق التقدم الحضاري^(١٨٨)، ويرى أن المعرفة السياسية عند العرب «تعاني من تضخم في جانبها الأيدولوجي والمثالي والطوباوي، ومن ضمور وفقر دم بالمقابل في جانبها الواقعي والعملية، والتحليل النقدي. ومن هذا الاختلال الأساسي في بنيتها العامة يتولد قسط لا يستهان به من الخلل والقصور في السلوك السياسي العربي الناجم عن ذلك الوعي المختل بحقيقة السياسة»^(١٨٩)، حيث إن الأيدولوجيات العربية على اختلافها، وطنية وقومية ودينية، لا تزال تفتقد في الأغلب إلى استراتيجيات وبرامج العمل السياسي الزماني المحدد^(١٩٠). فهي تعتمد على التفكير بالتمنيات، وعلى اعتماد الأهداف الكبرى دون بحث عن وسائل ناجعة لتحقيقها على أرض الواقع^(١٩١). ويعزو الأنصاري ذلك، بطريقة غير

(١٨٨) د. محمد جابر الأنصاري، «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٢٤١.

(١٨٩) د. محمد جابر الأنصاري، «العرب والسياسة: أين الخلل؟.. جذر العطل العميق»، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٦٨.

(١٩٠) المرجع السابق، ص: ٦٩.

(١٩١) د. محمد جابر الأنصاري، «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية»، مرجع سابق، ص: ٢٥٦.

مباشرة، إلى وجود خلل في بنية العقل العربي، حيث «الفجوة القائلة بين الأهداف والغايات الكبرى المعلنة في الحياة العربية كالوحدة والحدثة ومواجهة الإمبريالية والصهيونية والجهاد وقيادة العالم وبين السلوك اليومي الملموس للجماهير العربية والنخب العربية في حياتها الواقعية.. إذ إنه بعيد كل البعد عن إمكانية التقدم نحو تلك الأهداف بأي شكل، في ظل المستوى المتدنى لذلك السلوك نظاماً وإنتاجاً وعملاً واحتراماً للوقت وللواجبات اليومية الضرورية ولقيم المجتمع المدني في مختلف المجالات»^(١٩٢). علاوة على ذلك فالعقل العربي معتل، في نظر الأنصارى، بالميل إلى إغفال، بل إنكار الحقائق والوقائع التي لا توافق تصوراته ورغائبه، ويكابر في هذا الشأن حتى لو أدى ذلك إلى حدوث نكبات، والميل إلى العموميات والمطلقات، دون التوقف أمام الجزئيات والتفاصيل الدقيقة لأية فكرة أو قضية^(١٩٣).

لكن هذا التصور العام، الذي يمثل الفضاء الفكري الذي يعمل من خلاله الأنصارى، لا يشكل الجزء الجوهرى في رؤيته، إنما ما يلعب هذا الدور هو الجانب الذي يركز فيه على «السياسى» في الثقافة العربية، وذلك من خلال محاولته إعادة فهم الواقع العربى عبر تشريح تكوين العرب السياسى، ورصد أسباب تأزمهم السياسى، والحالة المزمنة التى وصلوا إليها فى هذا الشأن.

(١٩٢) المرجع السابق، ص: ٢٦٢/٢٦٣.

(١٩٣) المرجع السابق، ص: ٢٥٨/٢٥٩.

ويبنى الأنصارى رؤيته على اقتناع بأن «الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعاني منها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وإنما هي أعراض لتراكم واقع موضوعى طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعى، أى بكلمة أخرى، عوامل الجغرافيا والتاريخ والتركيبية المجتمعية العامة المتوارثة، والممتدة إلى عمق الحاضر المعيش فى مختلف مظاهره وأعراضه التي يعانيها عرب اليوم»^(١٩٤).

ويعتبر الأنصارى أن «السياسة هي كعب أخيل فى الجسم العربى وفى بنيان الحضارة العربية - الإسلامية، الغنية بعطائها الروحية والعلمى والإنسانى، فيما عدا عطاء السياسة واختياراتها ومحنها، وفيما عدا الشأن السياسى والإنجاز السياسى الذى يبدو أضعف جوانبها على الإطلاق»^(١٩٥)، ويستخلص، بعد استعراض بعض خطى المسيرة السياسية للأمة الإسلامية: أن مفهوم العمل السياسى تجمد عند العرب فى مستوى الحماسة الوطنية والنضالية والتمرد والرفض، فى استمرار لحالة الاستلاب والغربة، والتوزع بين خيارين فقط، هما العصيان والخضوع، وفى المقابل نجد أنه نادراً ما نجد الطابع العملى

(١٩٤) د. محمد جابر الأنصارى، «تكوين العرب السياسى ومغزى الدولة القطرية: مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربى»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٧.
(١٩٥) المرجع السابق، ص: ١٧.

فى السياسات العربية، بوصفه ممارسة يومية مستمرة وتعاملاً متبادلاً يقوم على الأخذ والرد والتوافق فى إطار الممكن. ومن ثم نجد هناك أزمة سياسية تطال المجموع العربى برمته، رسمياً وشعبياً، على مستوى الدولة والمجتمع المدنى معاً، سواء من حيث الأداء أو من حيث الوعى السياسى. وهذه الأزمة، لا تعنى غياب الكفاءات السياسية الفردية العربية بل العطب يكون فى العمل الجماعى. ونظراً لإهمال الاتجاهات السياسية والأيدولوجية العربية كافة طبيعة التركيب الاجتماعى العربى، الذى لن ينجح كمشروع نهضوى إلا بعد الإلمام بتفاصيله وأخذ أوضاعه كافة فى الحسبان، تظهر الأزمة السياسية بشتى جوانبها^(١٩٦).

لكن كيف يمكن الخروج من نفق هذه الثقافة السياسية السلبية وذلك الوضع المتردى؟.. فى نظر الأنصارى فإن طوق النجاة يتمثل فى «تجديد الإسلام»، فها هو يقول: «فى العصر الحديث جرب العرب حلولاً من خارج الإسلام، وبمنافاة له.. فلم تتجذر هذه الحلول فى الأرض العربية، ثم توجهوا فى الآونة الأخيرة إلى صيغ تنسب إلى الإسلام وتتصف بالتطرف والتعصب ومعاداة العصر؛ وذلك فى ردة فعل ضد التطرف العلمانى السابق. ولا يبدو أن صيغ التعصب المنسوبة إلى الإسلام، والتى هى فى الواقع من ترسبات التاريخ، قادرة على إحداث الخلاص المنتظر. وعليه فإن العرب اليوم لا خيار

(١٩٦) المرجع السابق، ص: ٣٥/٣٢.

لهم غير أن ينجحوا في تحقيق الاتجاه الوحيد المتبقى أمامهم وشقه إن أردوا الحياة، وهو تجديد الإسلام، مع الحفاظ على جوهره، ليستوعب روح العصر، في توافق تام مع أصالته العربية وتسامحه العربي.. إن كلمة السر هنا تتلخص في (الإسلام - العروبة - العصر) في مندمج عضوي واحد. وإذا سقطت أية كلمة من هذه الكلمات الثلاث سقطت الصيغة كلها»^(١٦٧).

ويطالب الأنصارى بتحويل هذا التوجه العام إلى «مشروع حضارى عربى - إسلامى» بمعالم واضحة وبرامج محددة وعملية، في ظل تبلور موقف عربى حيال مختلف القضايا والتحديات التي يفرضها العصر^(١٦٨). وهنا يستلهم حركة «لاهور التحرير» في أمريكا اللاتينية التي انتصرت للجانب الاجتماعي في المسيحية وأدخلتها إلى الحياة الإنسانية بصيغة مغايرة، تتسم بالإيجابية والديناميكية. وتبدو هذه الحركة بالنسبة له مثلاً مهماً، فهي إن نجحت في تقديم بديل ثالث مستقل عن الرأسمالية والماركسية فإن هذا سيقدم دليلاً جديداً على أن شعوب العالم الثالث بمقدورها أن تسير بنهج حضارى مستمد من روحها وخصوصيتها^(١٦٩).

(١٩٧) د. محمد جابر الأنصارى، «العرب والعالم سنة ٢٠٠٠: نظرات مستقبلية في بروز القوى والاتجاهات العالمية الحديثة وتأثيرها على المصير العربى في القرن الحادى والعشرين»، (بيروت: دار الآداب)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص: ١٦٠.

(١٩٨) المرجع السابق، ص: ١٦١.

(١٩٩) المرجع السابق، ص: ٢٧.

٦. غسان سلامة: عقد اجتماعي عربي جديد:

إذا كان فلاسفة العقد الاجتماعي في أوروبا قد وضعوا محددات للعلاقة بين الجماهير والسلطة، كانت إحدى الأسس المهمة التي قامت عليها الديمقراطية الغربية الحديثة، فإن غسان سلامة يريد للعرب أن يَمروا من البوابة ذاتها، فيقترح عقداً اجتماعياً جديداً، يقوم على خمس ركائز رئيسية، أولها يتمحور حول الفكرة الوطنية، التي يتعامل معها على أنها «روح إيجابية»^(٢٠٠)، ويرى أن التاريخ العربي يميل إلى العصبية ويهتم بهوية من على الأرض أكثر من هوية الأرض ذاتها، ومن ثم تجاهل الوطن، خاصة أن التعلق بعالمية الدين الإسلامي تم في ظل تجاهل مضاعف للوطنية. ولم يقتصر هذا الموقف على الرؤية الإسلامية فحسب، في نظر سلامة، بل إن القوميين لم يكونوا أكثر رفقاً بفكرة الوطنية، حيث إنهم لا يتحدثون عن دولة وطنية، بل يطلقون عليها دولة قطرية، كانت دائماً موضعاً للقدح لديهم. ولم يختلف الماركسيون والليبراليون، ولا - طبعاً - الانفصاليون العرب، في موقفهم منها، إذ يعتبرونها شكلاً سياسياً غير مناسب للشعب العربي.

وتدور الركيزة الثانية حول الفكرة العربية، وهنا يلاحظ سلامة أن هناك تراجعاً لا يمكن تجاوزه أو إنكاره عن المقولات التقليدية للفكر القومي العربي، التي أثبتت عقمها وجفافها، ويطالب بتحرير الفكرة

(٢٠٠) د. غسان سلامة، «نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة «الثقافة القومية»، رقم (١٠)، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص: ٩٣.

العربية من السجال الدائر بين أنظمة الحكم التي تتخذ منها «دينًا سياسيًا»، لإضفاء بعض الشرعية على سياساتها، ويؤكد أن تأسيس هذه الفكرة على شرعية عقلانية تنشد «المصلحة» ليس أمرًا وضيعًا، بل هو الطريق الأقرب إلى الواقع العملي، والأكثر عقلانية بالنظر إلى الحالة التي عليها العرب في الوقت الراهن. أما الركيزة الثالثة فتتعلق بالفكرة الديمقراطية، ويحدد سلامة دربين للوصول إليها، أو تجذيرها في المجتمع، الأول قريب المدى، ويتمثل في الدفاع عن السجناء السياسيين والمتقنين المضطهدين، ومقاومة قمع الأنظمة المستبدة، والثاني بعيد المدى، ويتم عبر تغيير جذري للثقافة السياسية العربية، بما ينقلها من النظر إلى السياسة كمارسة للغلبة، إلى التعامل معها كعملية صنع قرار يشارك فيها الجميع بأساليب محددة.

وترتبط الركيزة الرابعة بحقوق الأفراد والجماعات، حيث الحاجة الملحة إلى تأصيل مفاهيم وقواعد هذه الحقوق، وليس الاكتفاء بنقلها من ثقافة أخرى، أو البحث في النص الديني والتراث عما يتوافق معها. وهذا التأصيل يقتضي إيجاد مقاربة فلسفية أنثروبولوجية لهذه المفاهيم، من خلال التعمق في عطائنا الحضاري، وعدم الاقتصار على الجانب القانوني منها. وعلينا في الوقت الذي نفكر فيه بحقوق الأفراد، ألا ننسى، ولو في مرحلة انتقالية طويلة، حقوق الجماعات.

أما الركيزة الخامسة، فتتمثل في تحديد المضمون الاجتماعي للعقد الاجتماعي، والذي يقوم على انسياب الأفراد والثروات عبر الحدود

العربية، وعدم إغفال التفاوت الطبقي داخل الدول العربية، والفجوة في الثروات بين دولة وأخرى. والتمسك بالعدل الاجتماعي لا يعنى تجاهل أن قدرًا واسعًا من الحرية الاقتصادية أمر ضروري لإعطاء المجتمع المدنى قدرًا من الاستقلالية فى مواجهة تسلطية الدولة، مع أخذ الاحتياطات اللازمة التى تحول دون تحول هذه الحرية إلى استغلال واحتكار.

ويلاحظ على هذه الرؤية أنها ذات طابع «توفيقي» و«ومتواز بين العديد من الثنائيات» إذ إنها على مستوى الهوية، تمدح الروح الوطنية، وتنزع عنها أى رداء سلبي حاول مناهضوها أن يلبسوها إياه، لكنها فى الوقت ذاته، لا ترفض «القومية» التى تتأسس على المصالح، وليس الشعارات الجوفاء، أو الأحلام التى من الصعب تحقيقها. وعلى مستوى الحقوق تنادى بتوفير حقوق الفرد، لكنها لا ترفض حقوق الجماعات. وفيما يتعلق بالمضمون الاجتماعى، تنادى بالعدل الاجتماعى الذى لا يقتل فى تطبيقه الحافز الفردى، ولا تقبل الحرية الاقتصادية التى تتحول إلى عمل احتكارى. وتنتقل من التفاوت الطبقي داخل كل دولة على حدة إلى التفاوت فى الثروات بين الدول، الأمر الذى انعكس على العديد من مؤشرات الاقتصادى ومختلف أحوالها الاجتماعية.

وهذه الرؤية تزاوج بين أسلوبين للعمل من أجل الديمقراطية، وتطرحهما فى شكل متواز وليس فى صيغة مرحلية، إذ إننا فى الوقت الذى نتخذ فيه الإجراءات قصيرة الأمد فى سبيل تحقيق الديمقراطية،

علينا أن نبني طرقاً طويلة الأمد لبلوغ هذا الهدف. وهنا نجد أننا بصدد (الفرد/ الجماعة - الوطنية/ القومية - الحرية الاقتصادية/ العدل الاجتماعي - الدولة/ المجتمع المدني) في رؤية سلامة، لكن هذه الثنائيات لا توجد لديه في وضع المتناقضات أو المتقابلات، بل تربط بينها علاقات تجعل التوفيق بينها يبدو أمراً ضرورياً، حتى ولو كان ذلك بإيجاد قنوات اتصال بين الاشتراكية والرأسمالية، تجعل الاستفادة من محاسن كل منهما مسألة واردة وممكنة.

٧. قسطنطين زريق: العقلانية - الخلقية؛

يؤسس قسطنطين زريق رؤيته، التي تضمنها كتابه «ما العمل: حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»، على اقتناع بأن الأيدولوجيات السائدة في العالم العربي «لم تفلح في إزالة الأوضاع السيئة أو تخفيف شروها»^(٢٠١) ويحصر هذه الأوضاع في مشكلات الفساد، والتسلط، وتعثر التنمية، وتغليب الكم على الكيف في حياتنا، إلى جانب ما أسماه القصور الوطني والقومي^(٢٠٢). ويعرض خريطة بمواقف الأفراد والجماعات في العالم العربي من هذه الأوضاع «المضطربة والضاغطة»، مقسمها إلى نوعين^(٢٠٣)، الأول يشمل من وصفهم بالمهزومين، وهم أولئك الذين تغلب الأوضاع المأساوية عليهم،

(٢٠١) د. قسطنطين زريق، «ما العمل: حديث إلى الأجيال العربية الطالعة»،

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ٥٢.

(٢٠٢) المرجع السابق، ص: ٣٩/٣٠.

(٢٠٣) المرجع السابق، ص: ٥٢/٤١.

فينهزمون أمامها، ولا يحاولون تغييرها. ويتوزع هؤلاء على «الغائبين» الذين يمثلون، في نظره، الكثرة المطلقة من الجماهير العربية، المنشغلة بأعباء الحياة اليومية، حيث السعى الدائب وراء لقمة العيش، ومكافحة مختلف الأمراض، والمعاناة من وطأة ظلم الحكام، وبذل الجهد في سبيل الحفاظ على البقاء، ومن ثم لا يبقى لديهم ما يكفى من الوقت والجهد للشعور بضرورة تغيير الأوضاع، أو على الأقل اكتساب القدرة على ذلك. وهناك «القديرون»، الذين يشعرون بوطأة الحاضر ومشكلاته المعقدة، فيستسلمون لها، ويعتقدون أن ما جرى ليس من صنع أيديهم، ولا يمكنهم تغييره، وأن أى محاولة يقومون بها في هذا الاتجاه مآلها الفشل. ومن بين هؤلاء من يحملون فهما خاطئاً للدين، وهم كثر في عالمنا العربى. وهناك «الهاربون» الذين يفرون من هذه الأوضاع، سعياً وراء الرزق أو الأمن، إما إلى الخارج (هجرة العقول العربية)، وإما إلى الداخل، حين تأنف النخب من الأحوال الجارية في «المراكز» وتخشاها، فتهاجر إلى الهوامش أو الأطراف الجغرافية، لتتأى بنفسها عن أية مشكلات مع السلطة، وتنعزل عن المجرى الرئيس لحركة الحياة. وهناك «الندابون» واللوامون والمستهزون»، وهم إما ينوحون على مصيرهم القاسى وحظهم العاثر، أو ينحون باللائمة على هذا أو ذاك من الحكام والزعماء والمتزعمين، وإما يسخرون من أى بارقة أمل فى إصلاح الأحوال. وأخيراً هناك «المستغلون»، الذين يجدون فى استئثار الفساد فرصة سانحة للقفز على المناصب، وجمع الثروات.

أما النوع الثانى فيشمل «الملتزمين» وهم فى رأى زريق، أولئك الذين اختاروا مذهباً أو أيدولوجية، فاعتنقوها، وسعوا إلى تطبيقها فى الواقع، الأمر الذى أدخلهم فى علاقات ما مع السلطة والمجتمع؛ وهؤلاء يتوزعون على التيارات السياسية الرئيسية فى العالم العربى، وهى القومية، والإسلام السياسى، واليسار بمختلف ألوانه بدءاً من الاشتراكية الاعتدالية إلى الشيوعية. لكن جهود هؤلاء لم تثمر المأمول من بذلها، ولم تترك أيدولوجياتهم، فى نظره، أثراً إيجابياً يذكر، يمكنها من تغيير الأوضاع السائدة، ومن ثم إخراج العرب من وهنتهم الراهنة.

وأمام هذه المشكلات المعقدة، والبشر الموزعين على مشارب ومواقف عدة، يرى زريق أن الحل يكمن فى تحويل السكونى إلى حركى، والقلق السلبي إلى قلق إيجابى، والانتقال من العجز إلى القدرة، ثم إلى التحرر. ولن يتم هذا، فى رأيه، إلا عبر مبدأين أساسيين هما العقلانية والخلقية^(٢٠٤). والعقلانية تقوم على «إخضاع كل شأن من شئوننا، وكل قضية من قضايانا لأحكام العقل المتفتح، الضابط، الساعى إلى التمييز بين الصواب والخطأ، والمعرفة والجهل، والخير والشر»^(٢٠٥). وترتكز العقلانية على عدة أسس، أولها الموضوعية، التى تعنى دراسة الأمور بشكل مجرد، بالاعتماد كلياً عليها ذاتها، والاستقلال عن أى وهم أو شهوة أو اعتبار لدينا.

(٢٠٤) المرجع السابق، ص: ٦٩/٦٥.

(٢٠٥) المرجع السابق، ص: ٦٦.

وثانيها الخضوع للنقد، أى فتح أبواب النقد الذاتى على مصاريعها، فى ظل جو من الحرية والمسئولية. وثالثها العزم والجلد، فنحن لا نصل إلى الحقيقة دفعة واحدة، ولا نقفز إليها مرة واحدة، ولكن عبر جهد طويل فى ظل إرادة حية وسعى مستمر ومتراكم، من أجل اكتشافها، ومن ثم ممارستها. ويجب أن نكون مستعدين لتحمل أى صعاب تواجهنا، مهما كانت قاسية، فى رحلة بحثنا عن الحقيقة. أما الخلقية، فتقوم، فى رؤية زريق، على قاعدة أولية تتضمن الاهتمام بالآخر قبل الاهتمام بالذات. وهذا الآخر قد يكون فرداً، وقد يكون مجموعة، تصل إلى حد الوطن، والإنسانية برمتها.

ولا يقدم زريق هذين المبدئين، اللذين اشترط توافرهما حتى يمكننا بناء إطار فاعل للحركة السياسية العربية، وهما فى حالة انفصال أو سكون، إنما فى حالة تفاعل، أو تأثير متبادل، فالعقلانية هى فى الوقت نفسه مزية أخلاقية، والعقلانية لا تتم، ولا يمكن تحصيلها بالتخلي عن الخلق، بل بالاستناد إليه.

الفهرست

تقديم	٣
مقدمة	٥
الفصل الأول: ما الأيدولوجيا؟	٩
الفصل الثاني: أشباه الأيدولوجيا ونظائرها	١٧
الفصل الثالث: الأدلجة ضرورة أم يجب التخلص منها؟	٤٣
الفصل الرابع: أيدولوجيا مهذبة أم منظومة قيم؟	٦١
الفصل الخامس: التمرد على الأيدولوجيا: حالات فكرية عربية	٨١

الموسوعة السياسية للشباب

د. أحمد جمال الدين موسى.

د. سيد عيسى محمد.

د. عمار على حسن.

د. عصام صيام.

د. عمرو الشويكي.

د. محمد عبد السلام.

د. وليد محمود عبد الناصر.

د. سعيد اللاوندى.

د. ياسر قنصوه.

د. عماد جاد.

د. نسمة البطريق.

د. صفوت العالم.

د. أسامة نبيل.

صبرى سعيد

د. أسامة نبيل.

د. سامى مندور.

صبحى عسيلا.

محمد عثمان.

عزى عاشور.

د. محمد عثمان الخشت.

سامح فوزى.

بشير عبد الفتاح.

صبرى سعيد.

سهام ربيع عبد الله.

١- الخصخصة.

٢- الدساتير المصرية من عهد «محمد على»

إلى عهد «مبارك».

٣- الأيديولوجيا.

٤- المواطنة.

٥- الأصولية.

٦- الانتشار النووى أخطر مفاهيم العلاقات الدولية.

٧- حوار الحضارات.

٨- الهجرة غير الشرعية.

٩- الليبرالية.

١٠- التدخل الدولى.

١١- الإعلام وصناعة العقول (التلفزيون نموذجًا).

١٢- الدعاية الانتخابية.

١٣- العنصرية وصدام الحضارات.

١٤- العلمانية والفرانكفونية.

١٥- الرأى العام.

١٦- أسلحة الدمار الشامل.

١٧- التحديث.

١٨- المجتمع المدنى والدولة.

١٩- الحكم الرشيد.

٢٠- الخصوصية الثقافية.

٢١- الديمقراطية.

٢٢- الاستشراق.

احصل على أى من إصدارات شركة نهضة مصر (كتاب / CD)

وتمتع بأفضل الخدمات عبر موقع البيع، www.enahda.com



الموسوعة السياسية للشباب

الأيدولوجيا

■ انطلاقًا من شعلة التنوير التي تحملها «نهضة مصر للطباعة والنشر» منذ تأسست عام 1938، تصدر هذه السلسلة التثقيفية ضمن الموسوعة السياسية للشباب؛ لتلقى أضواء كثيفة على المفاهيم والمصطلحات والقضايا التي يصادفها الشباب في حياتهم اليومية، أو تقع تحت أعينهم في الصحف وعبر الإذاعات والفضائيات.

■ تهدف هذه الموسوعة إلى تزويد الشباب بمعلومات ومعارف دقيقة وسهلة ومبسطة؛ كي تكون عونًا لهم في «فهم» ما يدور حولهم من أحداث، وتعريفهم بما ينبغى عليهم عمله تجاه أنفسهم و«أوطانهم» وتجاه الآخرين.

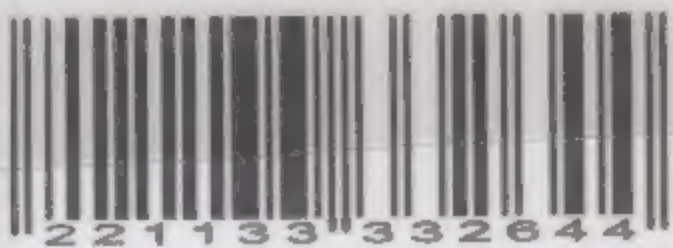
■ يعرض هذا الكتاب جميع التعريفات الخاصة بالأيدولوجيا، باعتبارها نظامًا لتفسير الظواهر الحياتية، وي طرح السؤال: هل الأدلجة ضرورة أم يتعين التخلص منها؟

■ تشمل الأعداد التالية تعريفات لمفاهيم وقضايا أخرى مثل: العام، والديمقراطية، والعنصرية، والأصولية، والعلمانية، والحكم الرشيد، والخصوصية الثقافية، وصدام الحضارات، والنووى، وأسلحة الدمار الشامل، والإعلام وصناعة العقول الشرعية، والليبرالية، والاستشراق، والخصخصة، والتحرر الدولي، والأيدولوجيا.. وغيرها.

Bibliotheca Alexandrina



0758391



6 221133 332644

